

School of Theology at Claremont



1001 1328325



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

Paul Wallis, med. stud.

Mai 1896.

✓
KRITISCH EXEGETISCHER

K O M M E N T A R

über das

NEUE TESTAMENT

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer.

Dreizehnte Abtheilung.

Der Brief an die Hebräer

neu bearbeitet

von

Dr. Bernhard Weiss.

~~~~~  
*Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen ist vorbehalten.*  
~~~~~

G ö t t i n g e n ,
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1 8 8 8 .

BS
2175
W38

KRITISCH EXEGETISCHES

H A N D B U C H

über den

Brief an die Hebräer

von

Dr. Bernhard Weiss.

Oberconsistorialrath und ordentl. Professor an der Universität Berlin.



G ö t t i n g e n ,

Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1 8 8 8 .

B. Gattues 66

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Vorwort.

Die Verlagshandlung bat mich vor längerer Zeit schon um eine selbstständige Bearbeitung des Hebräerbriefes. Ich habe diesem Wunsche um so lieber entsprochen, als wir noch keinen Kommentar besitzen, welcher von meiner Ansicht über den Lehrcharakter und die Veranlassung des Hebräerbriefes aus alles Einzelne in ihm zu erklären versucht. Dabei konnte ich natürlich Lünemann's seiner Zeit so verdienstvolle Arbeit nur so, wie alle übrigen Vorarbeiten berücksichtigen.

Lieb war es mir, bei dieser Gelegenheit an einer grösseren Neutestamentlichen Schrift den Versuch zu machen, ob die Form, die mir schon lange vorschwebte als eine, welche den Gebrauch des Meyer'schen Kommentars erleichtert, ohne seine Eigenart zu zerstören, sich durchführen lässt. Wenn dies noch nicht gleichmässig genug gelungen ist, so bitte ich zu erwägen, wie schwer sich der Mannigfaltigkeit der concreten Bedürfnisse gegenüber hier unabänderliche Regeln feststellen lassen.

Meinem jungen Freunde, dem Prediger Herrn L. Schumann, der mit grosser Treue mir bei der letzten Revision des Manuskripts und bei der Korrektur geholfen hat, sage ich auch hier meinen wärmsten und herzlichsten Dank.

Berlin, Neujahr 1888.

Dr. B. Weiss.

B. Gastner 66

Druckfehler.

S. 156 Z. 21 v. u. lies: wem statt: wenn.

Der Brief an die Hebräer.

Einleitung.

§ 1.

Die Tradition.

1. Schon gegen Ende des ersten Jahrhunderts ist der Hebräerbrief in der römischen Kirche wohlbekannt und hochgeachtet, wie daraus erhellt, dass sich die deutlichsten Reminiscenzen an ihn, ja geradezu Nachahmungen desselben im ersten Brief des Clemens finden. Zweifelhafter sind die Anklänge an ihn bei Justin dem Märtyrer um die Mitte des 2. Jahrh., und noch bei Irenäus findet sich keine Spur von ihm*). Die erste directe Kunde von ihm empfangen wir aus der alexandrinischen Katechetenschule. Dort wird von vornherein vorausgesetzt, dass Paulus es sei, der an die Hebräer geschrieben habe. Schon Clemens v. Alex. erzählte in seinen Hypotyposen,

*) Ganz grundlos hat man das Beispiel der Rahab (Jac. 2, 25) aus Hebr. 11, 31 entlehnt sein lassen und bei 2 Petr. 3, 15 f. an den Hebräerbrief gedacht. Dagegen zeigt 1 Clem. 36 offenbar die Kenntniss von Hebr. 1 (vgl. auch 4, 15 f.), 1 Clem. 9–12. 17 f. 45 sind Nachbildung von Hebr. 11, wie 1 Clem. 19, 1 f. von Hebr. 12. 1 f. Unsicher sind die Anklänge an den Hebräerbrief im Hirten des Hermas (Vis. II, 3, 2. 4, 1. Sim. VIII, 6, 5), wie in der Clemenshomilie (2 Clem. 11, 6); bei Justin erinnern wiederholt die Bezeichnungen Christi an den Hebräerbrief (vgl. bes. Dial. 113 mit Hebr. 7, 1 ff.). Vgl. Weiss, Lehrbuch der Einl. in das N. T. Berlin 1886. § 6, 4. 6. § 7, 4. Von einer Erwähnung des Briefes selbst oder gar seines Verfassers kann in dieser Zeit noch keine Rede sein. Bei Theophilus v. Ant. kann man nur 2, 25 eine Anspielung auf Hebr. 5, 12 finden. Nach Euseb. hist. eccl. 5, 26 soll ihn Irenäus in einer uns verloren gegangenen Schrift erwähnt und einige Aussprüche aus ihm angezogen haben; aber da er ihn in seinem Hauptwerk *adv. haereses* nirgends benutzt, hat er ihn sicher nicht für eine apostolische Schrift gehalten. Nach einer Angabe des Stephanus Gobarus im 6. Jahrh. (bei Photius, Bibl. cod. 232) hat er ihn sogar ausdrücklich, wie sein Schüler Hippolyt, für nicht paulinisch erklärt.

wie ὁ μακάριος προσβύτερος d. h. sein Lehrer Pantänus es zu erklären versucht habe, dass Paulus sich in dem Briefe nicht als ihren Apostel bezeichne, und lässt seinerseits den von Paulus hebräisch geschriebenen Brief von Lucas übersetzt sein, woraus er die Aehnlichkeit seines Sprachcharakters mit dem der Apostelgeschichte erklärt (vgl. Euseb. hist. eccl. 6, 14). Dennoch führt er sehr häufig den Brief in engster Verbindung mit Stellen anderer paulinischer Briefe an. Aber auch Origenes citirt ihn häufig als paulinisch, und hat doch bereits klar erkannt, dass er wegen der Stilverschiedenheit nicht direct von Paulus geschrieben sein könne; er vermuthet daher, dass einer seiner Schüler seine Gedanken in Worte gefasst und Aussprüche von ihm gleichsam commentirt habe. Ausdrücklich hält er es erst einer Rechtfertigung bedürftig, wenn eine Gemeinde den Brief für (direct) paulinisch hält, da ja die Alten (Pantänus und Clemens) ihn nicht ohne Grund (nämlich in Anbetracht jener mittelbaren Abkunft von Paulus) als paulinisch überliefert hätten. Wer ihn aber geschrieben habe, das wisse Gott. Er weiss nur davon, dass einige den römischen Clemens, andere den Lucas für den eigentlichen Verfasser halten (Euseb. hist. eccl. 6, 25). Hieraus erhellt unzweifelhaft, dass es eine Gemeindeüberlieferung über den Ursprung des Hebräerbriefs auch in der alexandrinischen Kirche nicht gab. Nur die Schulmeinung der Alexandriner hatte einzelne Gemeinden bewogen, den Brief zu recipiren, weshalb Origenes auch nicht nur von solchen spricht, die den Brief als nicht paulinisch verwerfen (epist. ad Afric. 9), sondern auch selbst gelegentlich die Anerkennung seiner Autorität anheimstellt*). Dass

*) Vgl. ad Matth. 23, 27 f.: pone aliquem abdicare epist. ad Hebr. quasi non Pauli — tamen si quis suscipit ad Hebr. quasi epist. Pauli. Die hergebrachte Annahme, dass die paulinische Abfassung des Briefes alte Gemeindeüberlieferung der alexandrinischen Kirche gewesen sei, wird noch von Hofmann vertheidigt, scheitert aber an der ausdrücklichen Aussage des Origenes: εἴ τις ἐκκλησία ἔχει ταύτην τὴν ἐπιστολὴν ὡς Παύλου, αὕτη εὐδοκίμετω καὶ ἐπὶ τούτῳ; denn obwohl Hofm. derselben zu Liebe offenbar sinnwidrig αὕτη auf τὴν ἐπιστολὴν und nicht auf ἐκκλησία beziehen will, so kann doch auch dies die Thatsache nicht wegschaffen, dass ihm die Reception des Briefes als eines paulinischen nur eine zwar vorkommende Erscheinung (εἴ τις), aber keineswegs das Gangbare war. Die verschiedenen Ansichten über den Verfasser, die er als ἡ εἰς ἡμᾶς φθάσασα ἱστορία bezeichnet, schliessen eine eigentliche Gemeindeüberlieferung ohnehin aus, und Clemens v. Alex. selbst schrieb doch nur das hebräische Original dem Paulus zu, dessen Uebersetzung schon er sich sicher als eine freiere Bearbeitung dachte, wie später Eusebius, der den römischen Clemens für den Uebersetzer hielt und sich dafür nicht nur auf den Stil, sondern auch auf die Gedankenähnlichkeit mit dem ersten Clemensbrief beruft (hist. eccl. 3, 38). Uebrigens

er irgendwo sonst in der alten Kirche für paulinisch gehalten sei, davon haben wir keine Spur. Die alte syrische Kirchenbibel hat ihn zwar aufgenommen, aber nicht den paulinischen Gemeindebriefen eingereiht, sondern erst an die Privatbriefe des Paulus angeschlossen, so dass daraus durchaus nicht folgt, er solle zu den paulinischen gezählt werden.

2. In der römischen Kirche, in der der Brief doch von Anfang an bekannt und hochgeehrt war (s. o.), wird er von Hippolyt, wie vielleicht schon von seinem Lehrer Irenäus (vgl. d. Anm. auf S. 1) ausdrücklich dem Paulus abgesprochen (Phot. Bibl. cod. 121), Cajus von Rom zählt nur 13 paulinische Briefe (Euseb. hist. eccl. 6, 10), und der muratorische Kanon weiss nur von sieben Gemeinden, an welche Paulus geschrieben habe. Novatian hat im Streit um die Wiederaufnahme der lapsi sich auf die ihm so günstigen Stellen Hebr. 6, 4 ff. 10, 26 nicht berufen, und noch Eusebius sagt, dass der Brief bis auf seine Zeit theilweise bei den Römern nicht für paulinisch gehalten werde (hist. eccl. 6, 20). Diese ablehnende Haltung des Abendlandes gegen den Hebräerbrief wäre schwer zu begreifen, wenn dort nur überhaupt der Verfasser desselben unbekannt gewesen wäre, und man ihn deshalb nicht unter die paulinischen Briefe aufnahm. Nun wissen wir aber von der nordafrikanischen Kirche wenigstens mit Sicherheit, dass er dort von Alters her für eine Schrift des Barnabas galt. Schon Tertullian, der ihn sehr hochschätzt und wegen der seinen Anschauungen günstigen Stelle Hebr. 6, 4 ff. ihm eine möglichst hohe Autorität zu vindiciren sucht, kann jene Stelle doch nur als ein *testimonium comitis apostolorum* anführen; denn er weiss sichtlich nichts davon, dass der Brief irgendwo als paulinisch gilt, sondern sagt: *exstat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos, satis auctorati viri — qui ab apostolis didicit et cum apostolis docuit* (de pudic. 20). Deshalb zählt auch Cyprian wiederholt nur sieben Gemeinden, an welche Paulus geschrieben (adv. Jud. 1, 20. de exhort. mart. 11), und ebenso noch am Ende des 3. Jahrh. Victorin von Petabio. Aus dem 3. Jahrh. stammt wohl auch noch die lateinische Stichometrie, welche sich hinter dem Cod. Claromontanus befindet und zwischen dem Johannes-

denkt Origenes bei dem *ὁ γράψας*, den Gott allein kenne, sicher nicht bloss an den Concipienten (vgl. noch Delitzsch), sondern an den eigentlichen Verfasser, den er aber nicht bloss im Geiste des Paulus schreiben (Lünemann), sondern ausdrücklich paulinische Gedanken niederschreiben und paulinische Aussprüche benutzen liess (*τὰ μὲν νοήματα τοῦ ἀποστόλου ἐστίν, ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος τὰ ἀποστολικά καὶ ὥσπερ ἐὶ σχολιογραφήσαντός τινος τὰ εἰρημνένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου*).

brief und der Johannesapokalypse eine epistola Barnabae aufzählt, womit nur unser Hebräerbrief gemeint sein kann, wie trotz Lünemann und Kurtz theils aus seiner Stellung, theils aus seiner Stichenzahl folgt.

3. Im Morgenlande entschied die Autorität des Origenes für die Aufnahme des Hebräerbriefs unter die paulinischen Briefe, ohne dass man seine kritischen Bedenken, denen er durch die Annahme einer nur mittelbar paulinischen Abkunft gerecht werden wollte, weiter verfolgte. Höchstens blieb man bei der Annahme einer hebräischen Urschrift des Paulus stehen, wie Euseb. v. Caesarea (vgl. d. Anm. auf S. 2), der aber trotzdem den Brief ohne Rückhalt als paulinisch citirt, in seinem Psalmenkommentar sogar ganz unbefangen von Pauli Gebrauch der LXX im Hebräerbrief redet (in Psalm. 2, 7) und ausdrücklich 14 paulinische Briefe zählt (hist. eccl. 3, 3). Dennoch konnte er ihn nach seinen Grundsätzen unmöglich zu den Homologumenen rechnen, da ihm ja wohl bekannt war, dass ihn die römische Kirche, und zwar theilweise bis auf seine Zeit, nicht für paulinisch halte (6, 20), und dass ihn mit Berufung auf diesen Widerspruch selbst im Morgenlande immer noch einige verwarfen (3, 3). Vielmehr zählt er ihn 6, 13 ausdrücklich zu den Antilegomenen und umgeht in der Hauptstelle (3, 25) die ganze Streitfrage, indem er unter den Homologumenen die paulinischen Briefe nennt, ohne ihre Zahl anzugeben, und vom Hebräerbrief als solchen gänzlich schweigt*). Wie in den morgenländischen Kirchen, auch in der syrischen, der Brief im 4. Jahrh. überall von den kirchlichen Schriftstellern als paulinisch gebraucht wird, hat Bleek erschöpfend nachgewiesen (vgl. Der Brief an die Hebräer I, § 32—44). Die Kanonverzeichnisse dieses Jahrhunderts führen ihn nicht nur unter den paulinischen Briefen mit auf, sondern reihen ihn meist, wie unsere ältesten Majuskeln, den Gemeindebriefen an, so dass er zwischen 2. Thess. und den Pastoralbriefen zu

*) Die gewöhnliche Annahme (vgl. noch Lünemann), dass er ihn hier einfach zu den Homologumenen rechne und so 6, 13 mit sich selbst in Widerspruch gerathe, ist ganz unhaltbar. Die Eintheilung in Homol. und Antil. bezog sich ausschliesslich auf das kirchliche Herkommen, so dass seine persönliche Ansicht über den Ursprung des Briefes durchaus nicht entscheiden konnte, wohin derselbe zu rechnen sei. Wie er sich aber dessen bewusst war, dass die Annahme seiner paulinischen Abkunft nicht etwa auf einer unanfechtbaren Tradition ruhe, zeigt am besten die Stelle 3, 38, wo er aus der Benutzung des Briefes bei Clemens von Rom auf das Alter desselben schliesst und fortfährt: *ὁθεν εἰκότως ἔδοξεν, αὐτὸ τοῖς λοιποῖς ἐγκριταλεχθῆναι γράμμασι τοῦ ἀποστόλου.*

stehen kommt. Selbst die Arianer scheinen erst später, durch die Zeugnisse des Briefes für die Homöousie gedrängt, denselben auf Grund der älteren Zweifel dem Paulus abgesprochen zu haben*). Mit Recht konnte also Hieronymus sagen, dass ihn alle Kirchen des Orients und alle kirchlichen Schriftsteller griechischer Sprache als paulinisch recipiren (ep. 129 ad Dardanum, vgl. auch ep. 125 ad Evagrium).

4. Viel langsamer ist die Annahme des Hebräerbrieves als einer paulinischen Schrift im Abendlande durchgedrungen. Aber die Berührungen mit der morgenländischen Kirche in den arianischen Streitigkeiten, wie das Studium des Origenes brachen ihm auch hier Bahn, was sich namentlich bei Kirchenschriftstellern, wie Hilarius v. Pictavium, Lucifer v. Calaris und Ambrosius v. Mailand zeigt (vgl. Bleek I, § 50. 52). Doch war es wohl der Gebrauch, den die Novatianer von den ihnen günstig lautenden Stellen des Briefes machten, welcher die kirchliche Lesung desselben so inopportun erscheinen liess, dass Philastrius, der ihn seinerseits bereits für paulinisch hält und dem die Ansicht derer, welche den Brief dem Barnabas, Clemens oder Lucas zuschreiben, bereits als häretisch erscheint, es doch für apostolische Vorschrift erklärt, dass nur 13 Paulinen in der Kirche gelesen werden dürfen (haeres. 88. 89). Noch Rufin, der selbst schon durch seine Beziehungen zu Origenes der paulinischen Herkunft ganz sicher ist, führt ihn einmal mit einem *si quis tamen eam receperit an* (invect. in Hier. 1). Besonders klar wird es aus Hieronymus, dass das Abendland im Grossen und Ganzen ihn noch immer nicht anerkannte**); und er selbst, der noch die verschiedenen Ansichten über

*) Theodoret v. Cyrus erwähnt im Proömium zu s. Commentar über den Hebräerbr., dass etliche arianisch Gesinnte denselben dem Paulus absprechen (vgl. auch Epiph. haer. 69, 14. 37). Dagegen erwähnt der Bischof Alexander in s. Schrift gegen Arius nirgends seine Verwerfung des Briefes, und sein Glaubensbekenntniss (bei Epiph. haer. 69, 7) scheint sogar auf Hebr. 1, 2 anzuspieren. In den Bruchstücken der gothischen Uebersetzung findet sich keine Spur von ihm. Unter den Kanonverzeichnissen stellen ihn nur die Jambli ad Seleucum an den Schluss der Paulusbrieve, weil sie noch den Widerspruch Etlicher (vielleicht eben der Arianer) erwähnen.

**) Es war nicht nur das abendländische Herkommen, das ihn verwarf (*consuetudo latina*; vgl. in Jesaj. cp. 6, ep. 8), sondern noch bis auf seine Gegenwart wird dem Brief bei den Römern die paulinische Abkunft abgestritten (*de vir. ill. 59*), oder, wie er anderwärts genauer sagt: während ihn *nonnulli Latinorum recipiunt* (ep. 125 ad Evagr.), *multi de ea dubitant* (in Matth. 26). Daher stellt er wiederholt seine Anerkennung anheim (*si quis vult recipere epistolam*, vgl. in Tit. 1. in Eph. 2. in Ezech. 28), drückt sich selbst über den Verf.

den Brief erörtert und seinerseits nur das angebliche hebr. Original auf Paulus zurückführt (de vir. ill. 5), ist seiner Sache, so oft er ihn auch ohne Weiteres als paulinisch anführt, keineswegs sicher, legt aber kein Gewicht auf die Frage, da ihm die Kanonicität des Briefes unzweifelhaft ist, auch wenn er nicht von Paulus herrührt (epist. 129 ad Dard.). Noch zurückhaltender ist Augustin in seinem Gebrauche, der nicht nur die Bedenken gegen ihn erwähnt (de civit. dei 16, 22. inchoat. exp. ep. ad Rom. 11), sondern bis in seine späteste Zeit ganz überwiegend nur von dem Verfasser des Hebräerbrieves redet, ohne Paulus als denselben zu bezeichnen. Dennoch erklärt er ausdrücklich, dass die Autorität der orientalischen Kirchen ihn zur Anerkennung seiner Kanonicität bewege (de pecc. mer. et rem. 1, 27) und zählt ihn unter den 14 Paulinen, freilich zuletzt, auf. Ohne Zweifel haben auch unter seinem Einfluss die Synoden zu Hippo 393 und zu Carthago 397. 419 ihn in den Kanon aufgenommen, die beiden ersten ihn mit einem ejusdem ad Hebraeos una den 13 Paulinen anreihend, die dritte bereits ohne weiteres 14 zählend. Damit war im Abendlande seine kirchliche Anerkennung gesichert; aber sein Gebrauch bei den Kirchenschriftstellern zeigt im 5. Jahrh. eher einen Rückgang und wird erst seit dem Ende des Jahrh. häufiger (vgl. Bleek a. a. O. I, § 59 ff.). Cassiodor kennt noch um die Mitte des 6. Jahrh. keinen lateinischen Kommentar über ihn. Aber die Autorität des Hieronymus und Augustin war und blieb für die ganze Folgezeit entscheidend *).

5. Als in der katholischen Kirche die alten Zweifel gegen den paulinischen Ursprung des Hebräerbrieves durch Cajetan und Erasmus wieder erweckt wurden, fanden sie lebhaften Widerspruch; aber obwohl das Tridentiner Concil in seinen Feststellungen über den Kanon einfach 14 paulinische Briefe dekretirte, so haben doch selbst unter katholischen Theologen, wie Bellarmin und Este, vollends unter den neueren, immer wieder mindestens vermittelnde Ansichten, wie die des Origenes, sich Geltung verschafft. Die Reformatoren brachen entschieden mit der Tradition. Wenn Luther den Brief von „den rechten

schwankend aus (in Am. 8: quicumque est ille qui ad Hebr. scripsit; in Jerem. 31, 31: apost. Paulus sive quis alius scripsit epistolam), und redet noch von 7 Gemeinden, an die Paulus geschrieben (vgl. bes. ep. 103 ad Paul.: octava enim ad Hebr. a plerisque extra numerum ponitur).

*) Wenn Primasius oder Isidorus Hispal. noch die Bedenken gegen den Hebräerbrief erwähnen, so sind das eben gelehrte Reminiscenzen aus Hieronymus, aus denen Wieseler mit Unrecht Folgerungen für die Ansicht ihrer Zeit zieht.

gewissen Hauptbüchern der Schrift“ sonderte und zu denen stellte, die „vor Zeiten ein ander Ansehen gehabt“, so war sein Hauptmotiv freilich der Anstoss, den er an der Verwerfung der zweiten Busse nahm; aber er hat, so hoch er den Brief sonst hielt, doch bereits klar erkannt, wie 2, 3 die paulinische Abfassung schlechtweg ausschliesse (vgl. s. Vorr. v. 1522). Melanchthon behandelt den Brief stets als anonyme Schrift, die Magdeburger Centurien sprechen ihn bestimmt dem Paulus ab (vgl. auch Hunnius, exegesis ep. ad Hebr. Frcf. 1586. Balduin, analysis ep. ad Hebr. Witeb. 1608), und die lutherischen Bekenntnisschriften bezeichnen ihn nirgends als von Paulus geschrieben; nur in der lateinischen Ausgabe der Concordienformel wird der Verf. zweimal apostolus genannt. Calvin in s. Commentar v. 1549 hält an der Kanonicität des Briefes fest, leugnet aber bestimmt seine paulinische Herkunft; und in der unter Th. Beza's Einfluss entstandenen Conf. gallicana wird er von den 13 Paulinen deutlich geschieden. Aber schon im 16. Jahrh. treten Flacius Illyricus (Clavis script. sac. Basel 1557) und Joh. Brenz der jüngere (Commentar. Tüb. 1571) wieder für die traditionelle Ansicht ein, und im 17. Jahrh. wird dieselbe in der lutherischen Kirche namentlich durch die Autorität von Johann Gerhard (Comm. super ep. ad Hebr. Jena 1641) und Abraham Calov (Biblia illustrata N. T. Frcf. 1676) bis auf vereinzelte Nachfolger Luthers wieder die ganz herrschende (vgl. noch Andr. Cramer, Erklärung des Briefs an die Hebräer. Kiel 1757). In der reformirten Kirche zählt bereits die Conf. belgica 14 paulinische Briefe; die Conf. helvetica von 1566 und die bohemica citiren den Brief als paulinisch und der Widerspruch dagegen (z. B. des Schotten Cameron) bleibt ganz vereinzelt. Derselbe zieht sich ganz in die Kreise der Arminianer und Socinianer zurück. Selbst Semler und Joh. Dav. Michaelis schwanken noch. Erst als gegen ihre Bedenken G. Chr. Storr (Pauli Brief an die Hebr. Tüb. 1789) die paulinische Abfassung zu vertheidigen versuchte, wurde dieselbe von Ziegler (vollst. Einl. in d. Brief an die Hebr. Gött. 1791) wieder scharf bestritten, und von da an entschied sich die Kritik fast allgemein für die Verwerfung der traditionellen Ansicht. Selbst Hug neigte in den späteren Aufl. seiner Einleitung zu einer vermittelnden Ansicht, und die Vertheidiger (vgl. Hofstede de Groot, disput. qua ep. ad Hebr. cum Paul. ep. comp. Traj. ad Rhen. 1826) bleiben ganz vereinzelt. Die völlige Unhaltbarkeit der traditionellen Ansicht hat aber Bleek (Der Brief an die Hebr. I. Versuch einer vollständigen Einl. Berl. 1828. II. u. III. Uebers. u. Comm. 1836. 40, vgl. dessen acad. Vorl. über den Hebräerbrief, hrsg.

von Windrath. Elberf. 1868) in abschliessender Weise darge-
gethan *).

§ 2.

Der Verfasser.

1. Schon die Alexandriner (§ 1, 1) bemühten sich vergeblich, ihre Annahme einer paulinischen Herkunft des Briefes mit der Thatsache zu vereinigen, dass derselbe nicht, wie alle paulinischen Briefe, mit einer Adresse, in welcher Paulus sich als Apostel bezeichnet, und mit einem Segenswunsch beginnt. Dass er Heidenapostel war und der Herr selbst der Apostel der Hebräer, schloss ja nicht aus, dass er seine Apostelstellung überhaupt hervorhob; und dass er die gegen ihn misstrauischen Hebräer nicht durch Nennung seines Namens zurückstossen wollte, würde die Wunderlichkeit voraussetzen, dass auch der Ueberbringer nicht einmal den Absender des Briefes bezeichnen durfte. Vollends vergeblich sucht Hofmann jene Eigenart des Briefes dadurch zu motiviren, dass die Gemeinde nicht von Paulus gegründet war, was ja beim Römer- und Colosserbrief ebenfalls der Fall ist. Ueberhaupt aber tritt im ganzen Briefe die persönliche Autorität des Verfassers völlig zurück, geschweige denn dass er sich apostolische Autorität vindicirte. Vielmehr bezeichnet er sich, wie schon Euthalius bemerkte und Luther nachdrücklich hervorhob, 2, 3 als einen, dem das vom Herrn selbst verkündigte Heil von den Ohrenzeugen gewiss gemacht sei, während Paulus es entschieden ablehnt, ein Schüler der Apostel zu sein, das Evangelium ausschliesslich vom Herrn empfangen haben und durch den Geist dessen gewiss gemacht sein will (vgl. Gal. 1). Von den schon bei Euthalius angeführten Stellen, in welchen man

*) Dieselbe ward noch vertheidigt von Gelpke (*Vindiciae orig. Paul. ad Hbr. ep. Lugd. Bat. 1832*), Paulus (*Des Apostel Paulus Ermahnungsschreiben an die Hebräerchristen. Heidelb. 1833*), Stein (*d. Brief an die Hebr. Lpz. 1838*), Biesenthal (*ep. Pauli ad Hebr. c. rabbinico comm. Berol. 1857*), besonders von Hofmann (*die heil. Schrift N. T. 5. Nördl. 1873*) und noch neuerdings von Holtzheuer (*der Brief an die Hebr. Berl. 1883*). Auch solche strengconservative Kritiker wie Guericke, Thiersch, L. Schulze, und Commentatoren, wie Tholuck (*Kommentar zum Brief an die Hebr. Hamb. 1836. 3. Ausg. 1850*), Ebrard (*d. Brief an die Hebr. in Olshausen's Bibelwerk. Königsb. 1850*), Delitzsch (*Comm. zum Brief an die Hebr. 1857*), Kurtz (*der Brief an die Hebr. Mitau 1869*), Moll (*der Brief an die Hebr. in Lange's Bibelwerk. 3. Aufl. Bielefeld 1877*), Keil (*Comment. über den Brief an die Hebr. Lpz. 1885*) haben dieselbe aufgegeben oder vermittelnde Ansichten gesucht. Selbst Wörner (*der Brief St. Pauli an die Hebr. Ludwigsb. 1876*) schwankt.

von jeher Beziehungen auf die uns bekannten Lebensverhältnisse des Apostels zu finden glaubte, fällt 10, 34 von vornherein fort, da dort die Lesart *τοῖς δέσμοις μου* ohne Frage unecht ist, und 13, 19 kann garnicht von baldiger Errettung aus der Gefangenschaft genommen werden, da der Verf. nach 13, 23 offenbar freie Disposition über seine Person besitzt. Vor Allem schien die Erwähnung des Timotheus in dieser Stelle immer wieder auf Paulus hinzuweisen. Aber von einer Gefangenschaft desselben während des uns bekannten Lebens des Paulus wissen wir schlechterdings nichts; auch erscheint derselbe hier keineswegs als ein von ihm abhängiger Gehülfe des Verfassers, wie Tim. in den Paulusbriefen, sondern neben ihm in durchaus selbstständiger Stellung. Der Gruss endlich von den italienischen Christen (13, 24) beweist nicht nothwendig, dass der Verfasser in Rom schrieb, und würde, wenn er es bewiese, nicht nöthigen, an die römische Gefangenschaft des Apostels zu denken. Damit ist denn freilich auch zugleich bewiesen, dass der briefliche Schluss nicht hinzugefügt ist, um den Brief als paulinischen erscheinen zu lassen, wie noch Schwegler, Zeller u. A. annahmen, besonders Overbeck (Zur Gesch. des Kanon 1. Chemn. 1880), der deshalb sogar die ursprünglich einen anderen Namen enthaltende Adresse abgeschnitten sein liess.

2. Schon im kirchlichen Alterthum hatte man den unpaulinischen Sprachcharakter des Hebräerbriefs erkannt; und um trotzdem an der paulinischen Herkunft festhalten zu können, die Vermuthung aufgestellt, dass unser griechischer Brief die Uebersetzung eines hebräischen (d. h. aramäischen) Originals sei (§ 1, 1). Diese von dem alexandrinischen Clemens aufgestellte Vermuthung ist durch Eusebius (h. e. 3, 38) und Hieronymus (de vir. ill. 5) bei den Kirchenvätern herrschend geworden und noch im Mittelalter von Rhabanus Maurus und Thomas v. Aquino vertreten. Nach dem Vorgange des Engländer Jos. Hallet (1727) ist sie besonders von Joh. Dav. Michaelis (Erklärung des Br. 1762, u. Einleitung in's N. T. 4. Aufl. 1788) vertheidigt, und neuerdings hat Biesenthal (das Trosts Schreiben des Apostel Paulus an die Hebr. Leipz. 1878) sogar eine Rückübersetzung in's Hebräische gewagt. Allein keine neutestamentliche Schrift ist in so reinem, fließenden Griechisch geschrieben, wie der Hebräerbrief; und nie konnte eine Uebersetzung aus dem Hebräischen, das keinen Periodenbau und keine Composita kennt, einen so echt griechischen Periodenbau, der sich in schönem Ebenmass und voller Regelmässigkeit entwickelt, und solche Vorliebe für Composita zeigen; auch die

zahlreichen Paronomasien könnten nur durch ein seltsames Zufallspiel oder in einer völlig freien Bearbeitung entstanden sein *). In einer Uebersetzung könnten wohl die alttestamentlichen Citate selbst nach den LXX gegeben sein, aber nicht die Anspielungen auf und die Argumentationen aus alttestamentlichen Stellen auf sie zurückgehen. Nun finden sich aber auch solche Citate, die nur in der Fassung der LXX zur Beweisführung des Verfassers passen (vgl. 1, 7. 10, 37. 12, 5f. 15. 26), die überhaupt nur in den LXX und nicht im Urtext stehen (1, 6. 12, 21), was schon dem Hieronymus auffiel (ad Jesaj. 6, 9), und 10, 5—10 ist die ganze Argumentation auf einen Schreibfehler der LXX gebaut **). Ist somit die Originalsprache des Briefes das Griechische, so hat doch schon Origenes mit Recht gesagt, dass jeder, der sich auf Stilverschiedenheit verstehe, erkennen müsse, wie derselbe οὐκ ἔχει τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικὸν τοῦ ἀποστόλου, ὁμολογήσαντος ἑαυτὸν ἰδιώτην εἶναι τῷ λόγῳ, ἀλλ' ἔστιν συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληγικωτέρα (bei Euseb. h. e. 6, 25). Die Sprache des Briefes ist nicht nur frei

*) Vgl. Perioden, wie 1, 1—4. 2, 2—4. 7, 20—22. 12, 18—24, Composita wie πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως 1, 1, μετριοπαθεῖν 5, 2, δυσερμηνεύτος 5, 11, ἀμετάθετος 6, 17 f., εὐπερίστατος 12, 1, und Paronomasien wie ἔμαθεν ἂν ὃν ἔπαθεν 5, 8, καλοῦ τε καὶ κακοῦ 5, 14, ἄμειπτος-μεμψόμενος 8, 7 f., προσενεχθεῖς-ἀνενεγκεῖν 9, 28, μένουσαν-μέλλουσαν 13, 14 und besonders das Wortspiel mit der Doppelbedeutung von διαθήκη (9, 15 ff.), das man sehr künstlich aus dem in's Aramäische aufgenommenen griechischen Worte (דְּבִרָה) oder aus dem bei dem chaldäischen Paraphrasten vorkommenden קִדְּמָה zu erklären versucht hat.

**) Auch in dieser Citationsweise, welche deutlich zeigt, dass der Verf. den Urtext nicht kennt, weicht der Hebräerbrief auffallend von Paulus ab, der wohl auch meist die LXX benutzt, aber doch auch den hebr. Originaltext kennt, von dem er nie ganz abweicht. Er citirt meist sehr frei aus dem Gedächtniss, während unser Verf. lange Stellen, die er offenbar nachgeschlagen hat, wörtlich ausschreibt und Wort für Wort benutzt (2, 6—9. 3, 7—4, 10. 7, 1 ff.), selbst auf das reflectirend, was die Schrift verschweigt (7, 3), und sein Abgehen von dem geschichtlichen Sinne in schriftgelehrter Weise rechtfertigend (4, 6—9. 11, 13—16), was dem Paulus bei seiner Schriftenanwendung ganz fern liegt. Bleek will auch bemerkt haben, dass die Citate des Paulus überwiegend mit der Textgestalt des Cod. Alex. übereinstimmen, die unseres Briefes mit der des Vaticanus. Es ist sogar theologisch garnicht bedeutungslos, dass Paulus seine Citate meist als Schriftworte einführt, während sie im Hebräerbrief als Worte Gottes (oder des heil. Geistes 3, 7. 10, 15) erscheinen, was bei Paulus nur geschieht, wo wirklich Gott selbst redet, hier aber auch, wo von Gott in dritter Person geredet wird (1, 6 ff. 4, 4. 7, 7, 21. 10, 30). Vgl. darüber Bleek I, § 79—83.

von Hebraismen und zeigt periodischen Fluss (s. o.), während die des Paulus an allen Arten von Unregelmässigkeiten, Strukturwechseln, Anakoluthien u. dgl. leidet, sondern der Verf. beweist seine rhetorische Kunst in der gewählten Wortstellung, im rythmischen Wohllaut, in klangvollen Wortbildungen (wie *μισθαποδοσία*, *δρκωμοσία*, *αίματεκχυσία*) und volltönenden Epithetis, während Paulus principiell allen rhetorischen Schmuck verschmäht, und verfügt über ein oratorisches Pathos, das der knappen Dialectik wie der gedankenschweren Wortfülle des Paulus gleich fernliegt. Auch im Wortgebrauch fehlt es dem Brief nicht an Eigenartigem, und was man von Uebereinstimmungen mit den paulinischen bemerkt hat, ist theils dürftig, theils aus dem beiden gemeinsamen hellenistischen Sprachschatz leicht erklärlich*). Uebrigens ist die ganze Oekonomie des Briefes eine völlig andere als die der paulinischen Briefe, sofern der lehrhafte Theil nicht von dem praktischen gesondert, sondern überall absichtsvoll die Paränese mit der lehrhaften Exposition verschlungen ist.

3. Noch bedeutsamer tritt die Abweichung von Paulus im Lehrgehalt des Briefes hervor. Zwar zeigt auch dieser eine reicher entwickelte Lehrform, besonders in seiner ausgebildeten Christologie und in der tieferen Erfassung der Heilsbedeutung des Todes Christi, vor Allem in seiner schärferen Entgegensetzung der neutestamentlichen und alttestamentlichen Heilsordnung. Aber das Object wie die Methode seiner anti-jüdischen Polemik ist von der paulinischen völlig verschieden, und die specifisch-paulinischen Gedankenreihen sind ihm gänzlich fremd. Der Brief kann ebenso wenig von Paulus selbst, wie von einem eigentlichen Paulusschüler herrühren**). Neuer-

*) Charakteristisch ist dem Hebräerbrieft der Gebrauch von *ὅθεν*, von *ὑπέρ* und *παρά* beim Comparativ, von *ὅσος-τοσούτος* in Vergleichen, sowie die Vorliebe für den Comp. *κρείττων*, die Verba auf *-ίζω* und die Verbalsubstantiva auf *-σις*. Bedeutsam ist, dass das specifisch paulinische *Χριστὸς Ἰησοῦς* im Hebräerbrieft nie vorkommt. Von Uebereinstimmungen mit Paulus bemerke *καύχημα*, *κλήσις*, *κοινωνία* (von der Wohlthätigkeit), *πληροφορία* (doch bei Paulus nur Col., 1 Thess.), *ἐνεργής* (wegen der bei Paulus häufigen Bildungen von demselben Stamme), *τέλειος* und das metaph. *νενεκρωμένος*, *καταργεῖν*, *μετέχειν* (doch vgl. das dem Hebr. eigenthümliche *μέτοχος*), *τρέχειν*, *ἐπιελά*, *καθάπερ*, *περισσότερος*. Vgl. Seyffarth, de epist., quae dicitur ad Hebr. indole maxime peculiari. Lips. 1821.

**) So lange man wenigstens noch so weit durch die traditionelle Auffassung des Briefes gebunden war, dass man ihn einem Paulusschüler zuschrieb, konnte man dem specifischen Unterschied seines Lehrgehalts von der paulinischen Lehrform nicht gerecht werden. Die Behandlung dieses Punktes bei Bleek (I, § 72—74), Lünemann u. A.

dings haben Hilgenfeld, Pfeiderer, Holtzmann u. A. besonderes Gewicht gelegt auf den Alexandrinismus des Briefes, durch welchen die in ihm vorliegende Umbildung des Paulinismus erklärt werden soll; und zweifellos zeigt der Verf. Spuren alexandrinischer Bildung, während die des Paulus ausschliesslich eine palästinensisch-rabbinische war. Allein dieselbe hat nur die formelle Seite seiner Schriftbehandlung beeinflusst und stammt wohl ganz aus seiner vorchristlichen Zeit. Es finden sich ähnliche Citationsformeln, wie bei Philo (2, 6. 4, 4), ähnliche Benutzung alttestamentlicher Stellen und Geschichten (3, 5. 6, 13 f. 7, 1), selbst ein wörtlich mit ihm übereinstimmendes Citat (13, 5). Während aber eigentliche Allegorese, wie sie selbst bei Paulus vorkommt, im Hebräerbrief fehlt, erinnert die typische Auffassung des Melchisedek und der kultischen Institutionen an die Art, wie die alexandrinische Theologie dieselben nur noch als Sinnbilder auffasste (vgl. 10, 4. 13, 15 und Ausdrücke wie *σικιά, παράδειγμα*). Vgl. de Wette, die symb.-typ. Lehrart des Hebräerbriefs in Schleierm.'s theol. Zeitschrift. 1818. III. Umgekehrt erinnern Ausführungen Philo's, wie die über die Sündlosigkeit und das Wohlwollen des Logospriesters, die himmlische Heimath der Erzväter, über den *λόγος τομεύς* (vgl. Hebr. 4, 12) u. dgl. an unseren Brief; aber der ganze Sinn derselben ist doch im Zusammenhange der philonischen Anschauungen ein völlig anderer. Von den philosophischen Voraussetzungen desselben findet sich in unserem Briefe keine Spur; und es war daher ganz verfehlt, wenn man die metaphysische Unterscheidung Philo's zwischen der urbildlichen, unsichtbaren, unvergänglichen Welt und der sichtbaren, vergänglichen Erscheinungswelt in ihm wiederfinden wollte. Vielmehr ist die Vorstellung von dem urbildlichen himmlischen Heiligthum, von dem himmlischen Jerusalem, von

ist die schwächste Seite ihres Beweises gegen die paulinische Herkunft des Briefes und kommt über Einzelheiten nicht hinaus. Gänzlich misslungen ist auch der Versuch, eine Abhängigkeit des Verf. von paulinischen Briefen, insbesondere vom Röm. u. 1. Cor. darzuthun (vgl. bes. Holtzmann, Einl. ins N. T. Freiburg 1885, p. 315 f.). Wo sich der Gedanke berührt, ist er doch verschieden aufgefasst und durchgeführt. Die bedeutsamsten Anklänge an Paulinisches sind der *λόγος τ. ἀκοῆς* 4, 2 und *ὁ θεὸς τ. εἰρήνης* 13, 20; aber die Ermahnungen zur Fürbitte, zum *εἰρήνην διώκειν*, zur *φιλαδελφία* und *φιλοξενία* sind nichts specifisch Paulinisches. Die *στοιχεῖα* und die *λόγια θεοῦ* 5, 12 sind ganz etwas anderes als die gleichen paulinischen Ausdrücke, das *ἅπαξ* ist 9, 26 in anderem Sinne vom Tode Christi ausgesagt, wie Röm. 6, 10, und der Milch steht nicht, wie bei Paulus *βρώμα*, sondern *στρεῖα τροφή* gegenüber. Ueber das eigenartige Citat 10, 30, vgl. mit Röm. 12, 19, vgl. die Auslegung.

den beiden Weltaltern ebenso palästinensisch, wie die von der Vermittlung des Gesetzes durch die Engel, vom Satan als dem Gewalthaber des Todes, von der Sabbatruhe des Volkes Gottes. Selbst die Christologie zeigt keine Einflüsse der philonischen Logoslehre, und das *ἀπαγγαγμα τῆς δόξης* hat seine Parallele vielmehr Sap. 7, 25 f. und im Targ. zu Jes. 6, 1 *). Einen anderen Weg zur Erklärung der Lehreigenthümlichkeit des Briefes schlug David Schulz (der Brief an die Hebr. Bresl. 1818) ein, indem er in einseitiger Uebertreibung die Anschauung desselben für eine noch wesentlich jüdische erklärte. Während Baur und Schwegler in ihm einen Vermittlungsversuch des Paulinismus mit dem Judaismus fanden, sah Plank (Theol. Jahrb. 1847) darin das vom Judenthum ausgegangene Gegenstück des Paulinismus, Koestlin (ebend. 1853. 54) ein auf Anregung des Paulus umgebildetes Judenthum. Erst Ritschl (Entst. der altkath. Kirche. 2. Aufl. Bonn 1857) und Riehm (der Lehrbegriff des Hebräerbriefs. Ludwigsb. 1858. 67) erkannten in ihm eine spätere Entwicklungsstufe des urapostolischen Lehtropus. Diese Auffassung ist durchgeführt in der Darstellung seiner Lehranschauung bei Weiss (Lehrbuch d. bibl. Theol. 1868. 4. Aufl. Berl. 1884) und von Mangold in seiner Bearbeitung von Bleek's Einleitung anerkannt (vgl. auch Kluge, der Hebräerbrief. Neu-Ruppin 1863). Sie allein entspricht der Thatsache, dass der Verf. sich selbst unzweideutig als einen Schüler der Urapostel bezeichnet (2, 3).

4. Es ist für das Verständniss des Briefes im Einzelnen von entscheidender Bedeutung, sich die Grundanschauung desselben in ihrem inneren Zusammenhange und ihrer wesentlichen Verschiedenheit von der paulinischen klar zu machen. Der Grundgedanke des Briefes ist die Stiftung des im A. T. verheissenen neuen Bundes, welcher die im alten noch nicht ermöglichte Erfüllung der schon den Erzvätern gegebenen Bundesverheissung herbeiführen soll. Daher ist als das Subjekt der Heilserlangung immer nur das Volk Israel gedacht, nicht weil der Verf. die Heiden davon ausschliessen will, sondern weil es ihm nur darauf ankommt zu zeigen, wie das

*) Es ist daher selbst eine Kenntniss philonischer Schriften, wie sie Schwegler, Koestlin, Delitzsch behaupteten, Andere wenigstens sehr wahrscheinlich fanden, von Tholuck, Riehm u. Wieseler bestimmt bestritten worden. Die an Philo anklingenden Ausdrücke unseres Briefes, wie *δεήσεις καὶ ἱκετηρίαί, αἷτιος σωτηρίας, ἀμήτωρ, ἐκονσίως ἀμαρτάνειν, μετριοπαθεῖν, προσαγορευθεῖς, ὡς ἔπος εἰπεῖν*, sind doch keine specifisch philonischen Bildungen, und unter den eigentlichen Parallelen, die man anführt, hat doch nur de profugis p. 462 D eine gewisse und mehr formelle Aehnlichkeit mit 10, 29.

Volk der Verheissung im neuen Bunde zu ihrer Erfüllung gelangt*). Mit der Stiftung desselben im Tode Christi ist die messianische Zeit, der αἰὼν μέλλων, den Paulus erst von der Wiederkunft Christi datirt, angebrochen. Der im A. T. verkündigte Messias, dessen Sohnesname schon dort ein ewiges gottgleiches Wesen bezeichnet, das noch selbstständiger als bei Paulus bei der Schöpfung und Erhaltung der Welt betheiligt gedacht und dessen uranfängliches Verhältniss zu Gott in fast spekulativer Weise anschaulich gemacht wird, ist der Mittler des neuen Bundes. Er nimmt Fleisch und Blut an, um der versuchbare, aber im leidenden Gehorsam vollendete sündlose Hohepriester zu werden, dessen menschliches Lebensbild auf Grund der Ueberlieferung der Augenzeugen dem Verf. farbenreich vor Augen steht, während es bei Paulus ganz zurücktritt. Sein Tod ist das Bundesopfer, welches er, wie der Hohepriester das Opfer des grossen Versöhnungstages, auf Erden darbringt, um dann in das himmlische Allerheiligste einzugehen und dort die durch ihn beschaffte Sühne zur Geltung zu bringen. Daher tritt gegen seine Erhöhung zum Himmel die bei Paulus stets neben dem Tode gleichmässig betonte Auferstehung Christi, und gegen sein bleibendes hohepriesterliches Walten das bei Paulus im Vordergrund der Betrachtung stehende königliche Walten Christi ganz zurück. Die Nothwendigkeit jenes Opfers erläutert der Hebräerbr. durch ganz andere Gedankenreihen als Paulus; als die Wirkung desselben erscheint die Reinigung durch Besprengung mit dem Bundesblut, die Heiligung im alttheokratischen Sinne und die τελείωσις. Bei diesem Begriffe zeigt sich am klarsten, wie er von ganz anderen Voraussetzungen aus und auf ganz anderen Wegen

*) Umgekehrt liegt dem Apostel Paulus alles an der Bestimmung des Heiles für die Heiden; und wenn dieses Heil auch bei ihm natürlich das Israel verheissene ist, so klingt doch die Vorstellung des neuen Bundes bei ihm nur ganz gelegentlich an. Seine Antithese gegen das Judenthum geht davon aus, dass er ausschliesslich auf das Gesetz als eine göttlich gegebene Lebensordnung reflectirt, von deren Erfüllung in der vorchristlichen Zeit das Heil abhing, während der H.-B. beim Gesetz vorzugsweise an das Sühninstitut denkt, das freilich nur Schwachheitssünden sühnen konnte. Paulus dagegen reflectirt auf diesen Unterschied nie, für ihn ist alle Sünde Todsünde. Dass im alten Bunde das Heil nicht erlangt werden konnte, liegt daher bei Paulus an der sarkischen Beschaffenheit des Menschen, im H.-B. an der sarkischen Beschaffenheit des Gesetzes; und während dies bei Paulus durch die Erweckung des Sündenbewusstseins und Heilsverlangens zu Christo hinführt, bereitet es im H.-B. das Heil vor durch typische Vorausdarstellung der für die messianische Zeit verheissenen vollkommenen Sühnanstalt.

doch wesentlich zu demselben Ziele gelangt, wie Paulus mit seinem Begriff der *δικαίωσις*. Der so entsündigte Mensch darf nun zu Gott nahen; er genießt im neuen Bunde die volle Gottesgemeinschaft und die ihm wiedergewonnene Gottes-huld (*χάρις*), die nicht wie bei Paulus als Heilsprincip erscheint. Die Kindschaft wird als der Anspruch auf das Erstgeburtsrecht gefasst, der Geist ist nicht das neue Lebensprincip, sondern ausschliesslich der Geist der Gnadengaben. Die Berufung, die noch nicht von der Erwählung unterschieden wird, wie bei Paulus, ist die alttestamentliche, die Berufenen sind die Genossen des alten Bundes, Bedingung der Heilserlangung ist das Festhalten an der Hoffnung auf die Erfüllung der Bundesverheissung. Wer diese Bundespflicht nicht erfüllt oder zu erfüllen aufhört, begeht die Todsünde, für die es schon im alten Bunde kein Opfer gab und im neuen keines giebt. Daher ist das Hauptstück der Gerechtigkeit oder Gottwohlgefälligkeit der Glaube, wie ihn schon alle Frommen des alten Bundes hatten, nur dass er im neuen theils Vertrauen auf die Erfüllung der Bundesverheissung, theils Ueberzeugtsein von den Heilsveranstaltungen wird, durch welche Gott dieselbe ermöglicht hat. Damit muss die paulinische Antithese von Glauben und Gesetzeswerken fortfallen. Von der Lebensgemeinschaft mit Christo, von der Neuschöpfung und Heiligung durch den Geist ist keine Rede; das neue Leben der Christen vermittelt sich durch das ins Herz geschriebene Gesetz, durch gegenseitige Ermahnung und durch die väterliche Erziehung Gottes. Selbst in der Eschatologie tritt die Auferstehung und die neue Leiblichkeit, welche sie bringt, ganz zurück. Der in Bälde wiederkehrende Christus bringt die Weltumwandlung und die selige Sabbathruhe der Vollendeten im himmlischen Jerusalem oder in dem unwandelbaren Reiche. Gott selbst erscheint noch ausschliesslich als der Weltrichter, dessen Zorn alle Gottesfeinde vernichtet. Während diese harmonisch in sich geschlossenen Gedankenreihen überall an das A. T. und den urapostolischen Lehrtropus anknüpfen, ist es völlig vergeblich, dieselben aus der eigenthümlich paulinischen Lehrbildung oder gar aus der alexandrinischen Religionsphilosophie ableiten zu wollen.

5. Schon Clemens v. Alex. hatte wenigstens die griechische Uebersetzung des Hebräerbriefts auf Lucas zurückgeführt, Origenes weiss von einer Ansicht, die ihm überhaupt die Abfassung des Briefes zuschreibt (§ 1, 1), und diese Ansicht kennen noch Philastrius und Hieronymus (§ 1, 4). Sie wurde von Grotius wiederaufgenommen und ist in der

neueren Wissenschaft von Hug und Döllinger (Christenth. u. Kirche. Regensburg 1860), von Ebrard und Delitzsch aufgenommen, wenn sie auch theilweise nur einen Einfluss des Lucas auf die sprachliche Gestaltung des Briefes zugeben. Der Hauptgrund für diese Hypothese war immer die angebliche Sprachverwandtschaft des Hebräerbriefs mit den Lucasschriften, die doch, soweit sie wirklich vorhanden, einfach darauf beruht, dass beide unter den neutestamentlichen Schriftstellern das relativ reinste und beste Griechisch schreiben*). Dagegen zeigt sich von der rhetorischen Fülle des Hebräerbriefs und seiner alexandrinischen Bildung bei Lucas keine Spur, der, soweit man seine eigene Lehranschauung beurtheilen kann, nur einen abgeblassten Paulinismus zeigt und sich höchstens in dem aus seinen urapostolischen Quellen Stammenden mit der Lehrweise des Hebräerbriefs berührt. Vor Allem aber ist Lucas nach Col. 4, 11. 14 ohne Frage Heidenchrist, während eine Schrift, wie der Hebräerbrief, anerkanntermassen nach Inhalt und Form nur von einem Judenchristen herrühren kann; und obwohl Lucas nach Ev. 1, 2 die Stoffe für sein Evangelium in urapostolischen Kreisen gesammelt hat, so ist er doch zweifellos eigentlicher Paulusschüler, was der Verf. unseres Briefes nicht war. Beides schliesst in gleicher Weise die Abfassung des Briefes durch Clemens v. Rom aus, den Origenes, wie die Späteren, neben Lucas als angeblichen Verfasser nennen, Eusebius und Hieronymus für den Uebersetzer des Briefes halten (§ 1, 1). Zu dieser Ansicht neigte Erasmus und sie empfahl sich namentlich Katholiken, wie Reithmayr und Bising (Erkl. des Briefs an d. Hebr. Münster 1854. 64), wenn sie auch irgendwie die Betheiligung des Paulus vorbehielten. Allein die schon von Eusebius bemerkten Parallelen in dem Brief des Clemens an die Corinther sind kein Beweis für, sondern der schlagendste Beweis gegen diese Hypothese, da sie deutlich den Charakter unselbstständiger Nachahmung zeigen.

*) Die Beweise für die meist sehr überschätzte Sprachverwandtschaft hat am sorgfältigsten Delitzsch gesammelt und Lünemann aus ihm zusammengestellt (4. Aufl. p. 24 ff.). Aber hier ist höchst unkritisch Vieles mit aufgenommen, was viel zu selten bei einem oder bei beiden, oder was viel zu häufig auch sonst im N. T. vorkommt, um irgend etwas beweisen zu können; auch ist garnicht berücksichtigt, dass Lucas vielfach in seinem Ausdruck von jüdenchristlichen Quellen abhängig ist. Die Ausdrücke, welche wirklich bei beiden etwas häufiger, wenn auch keineswegs alle ausschliesslich bei ihnen, vorkommen (wie *ἀρχηγός*, *ἡγούμενοι*, *εὐλαβεία* mit den stammverwandten Worten, *οἰκουμένη*, *χειροποιήτος*, *μαρτυρεῖσθαι*, *χορηγιάζειν*, *κατανοεῖν*, *ἐμφανίζειν*, *μεταλαμβάνειν*, *μήποτε*, *τὰ πρὸς* c. Acc.), rühren natürlich aus dem ihnen gemeinsamen hellenistischen Sprachschatz her.

Im Uebrigen fehlt es dem Clemensbrief völlig an dem rhetorischen Schwung und der eigenthümlichen Lehranschauung des Hebräerbriefs. Von den übrigen Paulusschülern fallen Titus und Demas schon als Heidenchristen aus der Erwägung, und Männer, wie Marcus und Aquila sind wohl gelegentlich genannt, aber nach 2, 3 sind auch sie als Verf. des Briefes undenkbar.

6. Es ist nicht klar, ob Luther selbstständig auf die Vermuthung gekommen ist, dass Apollos der Verfasser des Hebräerbriefs sei, oder ob er darin bereits Vorgänger gehabt hat. Jedenfalls haben sie Osiander und Clericus, Heumann und L. Müller von ihm. Diese Hypothese vertrat auch Ziegler (Einl. in den Hebräerbrief 1791), und durch die glänzende Vertheidigung von Bleek (I. § 91) ist sie eine Zeit lang die herrschende geworden. Vgl. die Einleitungen von Credner, Feilmoser, Reuss, Hilgenfeld, Guericke, L. Schulze und die Commentare von Tholuck, Alford (the greek testament. Lond. 1859. IV, 1), Lünemann (4. Aufl. 1878), Kurtz. In der That bezeichnet die Apostelgeschichte den Apollos als einen alexandrinischen Juden, der in der Schrift bewandert und redegewandt war, und der nach seiner Bekehrung sich mit seiner Schriftgelehrsamkeit der dialektischen Bekämpfung der Juden widmete (18, 24—28). Auch in Corinth wurde er wegen seiner rhetorischen und philosophischen Bildung dem Apostel vorgezogen (1 Cor. 1—4). Er stand in einem nahebefreundeten Verhältniss zu Paulus, ohne eigentlich sein Schüler zu sein. Dagegen wissen wir von einer Beziehung desselben zu den Uraposteln, wie sie Hebr. 2, 3 vorausgesetzt wird, nichts; und wieviel auch bei ihm zu passen scheint, so führt doch keine Spur im kirchlichen Alterthum auf seinen Namen, selbst bei dem römischen Clemens nicht, der ihn so gut kennt wie den Hebräerbrief. Es bleibt darum jene Vermuthung eine reine Hypothese, deren Werth schon Riehm dadurch auf ihr richtiges Maass zurückgeführt hat, dass er ihr die von Münster seit 1808 (zuletzt Theol. Stud. u. Krit. 1829, 2) und von Boehme (ep. ad Hebr. Lips. 1825) geltend gemachte Silvanushypothese entgegengestellt hat. Silvanus war ein hervorragendes Mitglied der Urgemeinde, also ohne Frage Schüler der Urapostel, wie schon sein Verhältniss zu Petrus (1 Petr. 5, 12) zeigt, ein Mann von prophetischer Begabung; er hatte als mehrjähriger Begleiter des Paulus lange mit Timotheus in naher Beziehung gestanden (vgl. Act. 15, 22. 32. 40); und dass wir ihn erst in Jerusalem kennen lernen, schliesst doch keineswegs aus, dass er ein Hellenist von alexandrinischer Bildung war, da die dortige Gemeinde von früh an (Act. 6, 1 ff.) ein starkes hellenistisches Element enthielt. So

lange man bei einer blossen Hypothese stehen bleibt, eignet er sich ebenso gut wie Apollos zum Verf. unseres Briefes, ja in mancher Beziehung noch besser.

7. Will man also die Ermittlung des Verf. nicht gänzlich aufgeben, so bleibt nichts übrig, als der einzigen wirklichen Tradition zu folgen, welche sich im kirchlichen Alterthum findet, wenn auch zunächst nur in Nordafrika, und den Brief dem Barnabas zuzuschreiben *). Gewiss hat Wieseler in übertreibender Weise diese Tradition selbst der syrisch-palästinensischen Kirche zu vindiciren gesucht; aber ebenso willkürlich ist es, wenn man gegen die ausdrücklichen Aussagen des Philastrius und Hieronymus, welche auf eine viel verbreitete Annahme führen (§ 1, 4), dieselbe als eine Privatansicht des Tertullian darzustellen sucht, der sie offenbar nicht erfunden hat, sondern durch die Tradition seiner Kirche gebunden ist (§ 1, 2). Joseph mit dem Beinamen Barnabas war nach Act. 4, 36 ein Levit aus Cypren, das in so enger Beziehung mit Alexandrien stand, dass er sich dort leicht das Maass alexandrinischer Bildung aneignen konnte, das wir bei ihm wahrnehmen (Nr. 3). Wenn ihn Clemens v. Alex. und Eusebius zu einem der siebenzig Jünger machen, so hat das, wie die zahlreichen ähnlichen Angaben der Kirchenväter, gar keinen geschichtlichen Werth; vielmehr setzt die Apostelgeschichte, die ihn als ein Mitglied der Urgemeinde einführt, das von den Uraposteln seinen Beinamen empfang, offenbar voraus, dass er ein Schüler derselben war (vgl. Tert. de pudic. 20). Als ein *νιδος παρακλήσεως*, als welcher er sich schon Act. 11, 23f. bewährte, konnte er sehr wohl diesen *λόγος τῆς παρακλήσεως* (Hebr. 13, 22) abfassen. Dass in der Gemeinschaft mit Paulus dieser ihm in der Be-

*) Auf jede Bezeichnung des Verf. verzichteten Eichhorn u. de Wette (vgl. s. exeg. Handb. z. N. T. II, 5. 3. Aufl. v. W. Moeller. Lpz. 1867), Koestlin u. Ewald (das Sendschreiben an die Hebr. Goett. 1870), Grimm (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1870, 1) u. v. Soden (Jahrb. f. prot. Theol. 1884, 3. 4). An Barnabas soll schon der Schotte Cameron gedacht haben, ihn erklärten J. E. Chr. Schmidt in s. Einl. (1804), Twisten in s. Dogmatik (1826) u. Ullmann (Stud. u. Krit. 1828, 2) für den Verf. unseres Briefes. Insbesondere ist Wieseler (Chronologie des apostol. Zeitalters. Gött. 1848. Untersuchungen über den Hebräerbr. Kiel 1861, vgl. Stud. u. Krit. 1847, 4. 67, 4) unermüdlich dafür eingetreten, und ihm folgten Thiersch (de epist. ad Hebr. Mrb. 1848. Die Kirche im apost. Zeitalter, 1852), Volkmar (in Credner's Gesch. des Kanon, 1860), Ritschl (Stud. u. Krit. 1866, 1), Grau (Gesch. d. neutestamentlichen Schriftthums, 1871), Zahn (Real-Encyclop. 2. Aufl. V. 1879), Overbeck (z. Gesch. d. Kanon, 1880), von den Kommentatoren Adalb. Maier (Komm. über den Brief an d. Hebr. Freiburg 1881) und Keil (Komm. 1885). Auch Reuss in d. 5. Aufl. s. Gesch. d. heil. Schriften neigt dazu.

fähigung zur eigentlichen Missionspredigt überlegen war (Act. 14, 12), beweist durchaus nicht, dass er denselben umgekehrt an schriftstellerischer Begabung und Schulung übertraf. Wie er trotz seiner nahen Beziehungen zu Paulus diesem gegenüber seine Selbstständigkeit wahrte, zeigt Act. 15, 39; und wenn er Gal. 2, 9 als Heidenbote erscheint, so schliesst das durchaus nicht aus, dass er als ein in der Urgemeinde hochangesehener Mann (Act. 9, 27. 11, 22) sich mit einem Mahnwort an diese wandte. Dass sein Brief der Theilnahme der Heiden am Heil nicht gedenkt, hat seine Ursache durchaus nicht in einem mangelnden Interesse für dieselben (vgl. Nr. 4). Ging aber, wie wir sehen werden (§ 3), der Hebräerbrief zunächst nach Jerusalem, so folgt auch aus Hebr. 13, 19, dass er früher in dieser Gemeinde gewirkt hatte, ohne einer ihrer Vorsteher (13, 7. 17) zu sein. Aus seiner Lebensstellung als Levit erklärt sich am besten die Art, wie ihm überall die Cultusordnung die eigentliche Substanz des alttestamentlichen Gesetzes bildet (vgl. Nr. 4*). Dass der sogen. Barnabasbrief schon wegen seines antijüdischen Standpunktes nicht von ihm herrühren kann, ist allgemein anerkannt; aber dass man in Alexandrien, nachdem man den echten Barnabasbrief zu einem paulinischen Erzeugniss gestempelt hatte, dieses ihm durch seine typologischen Spielereien in gewissem Sinne verwandte Machwerk dem Barnabas zuschrieb, beruht doch wohl noch auf einem Missverständniss des wirklichen Sachverhalts.

§ 3.

Die Leser.

1. Die Frage nach den Lesern des Hebräerbriefs setzt voraus, dass wir es mit einem wirklichen Briefe zu thun haben, der an eine Gemeinde oder einen Gemeindekreis gerichtet ist. Allein schon Berger (Gött. theol. Bibl. III, 3) behauptete, dass

*) Freilich macht man gewöhnlich gerade seinen levitischen Charakter als Hauptgrund geltend, weshalb Barnabas nicht den Hebräerbrief geschrieben haben könne, da dieser 9, 1 ff. 7, 27 eine grobe Unkenntniss des Tempels zu Jerusalem und der dortigen Cultusordnung zeigen soll. So zuversichtlich dies aber auch immer wieder ausgesprochen wird, so zweifellos beruht es auf einem einfachen Missverständniss. Es wird nämlich immer allgemeiner anerkannt und ist noch neuerdings, z. B. von Zahn, Keil, v. Soden, sehr nachdrücklich betont worden, dass der Hebräerbrief nirgends von dem Tempel in Jerusalem und der dortigen Cultusordnung redet, sondern ausschliesslich von der Stifts hütte und dem Cultusgesetz, wie es in der typisch weissagenden Schrift des A. T.'s vorliegt. Ob er dieselbe überall richtig verstanden habe, ist selbstverständlich für unsere Frage völlig gleichgültig.

das Schriftstück, das sich selbst einen *λόγος τῆς παρακλήσεως* nennt (13, 22), eine Homilie sei, der nur bei der Uebersendung ein brieflicher Schluss angehängt sei (13, 22—25), Reuss hielt es für eine theologische Abhandlung, und noch Hofmann für eine geschriebene Rede, die nur zuletzt in die Briefform ausgehe. Es kommt in der Sache auf dasselbe hinaus, wenn Schwegler nach dem Vorgange von Lightfoot und älteren Kommentatoren (vgl. Sigm. Jac. Baumgarten, Erkl. des Briefs St. Pauli an die Hebr. Halle 1763; Heinrichs, epist. ad Hebr. ill. Gott. 1792. 1823 in Vol. VIII von Koppe's N. T.; Stenglein, hist. Zeugn. über den Verf. d. Briefs an d. Hebr. Hamb. 1835), vielleicht schon von Euthalius, das Schreiben an die Judenchristen überhaupt, also nur an ein ideelles Publikum gerichtet sein lässt, wozu auch Guericke neigt, obwohl diese Ansicht bei Schwegler damit zusammenhängt, dass er den brieflichen Schluss hinzugefügt sein lässt, um den Brief als paulinischen in Kurs zu bringen (vgl. § 2, 1). Einen gewissen Anhalt gab diesen Ansichten das Fehlen des brieflichen Eingangs, da es natürlich durchaus willkürlich ist anzunehmen, dass ein solcher dagewesen sei, mag man ihn nun wegen des harten Tadel, den er enthielt (Kurtz), oder um den Brief zu einem paulinischen zu machen (Overbeck) oder aus unbekannten Gründen (v. Soden) in späteren Abschriften abgeschnitten sein lassen. Allein jenes Fehlen erklärt sich doch einfach daraus, dass der Verf. keine autoritative Stellung in der Gemeinde hatte und durch keine persönlichen Verhältnisse zum Schreiben bewogen war, sondern, wie ihn allein die dortige Sachlage dazu trieb, auch von vorn herein die Sache selber reden lassen wollte. Auch tritt ein bestimmtes Verhältniss des Verf. zu einem bestimmten Leserkreise bereits vor dem eigentlichen Briefschluss (13, 22—25), den man irgendwie als Anhang betrachten wollte, hervor, indem er um ihre Fürbitte bittet und den Wunsch ausspricht, ihnen baldigst wiedergegeben zu werden (13, 18 f.), was eine frühere Wirksamkeit unter ihnen voraussetzt. Es sind ganz concrete Zustände, die der Verf. bei seinen Lesern ins Auge fasst (5, 11 f. 12, 5. 12), er redet von ihrem Verhalten und Ergehen in der Vergangenheit (6, 10. 10, 32 ff. 12, 4); und das ganze hohe Pathos der Rede wäre unverständlich, wenn es nicht bestimmte lokale und temporelle Verhältnisse wären, die gegenüber drohenden Gefahren seine Mahnungen und Warnungen so dringlich machen. Freilich folgt daraus nicht nothwendig, dass der Brief ausschliesslich einer Einzelgemeinde gilt (Köstlin), da auch ein grösserer Gemeindekreis es sein konnte, auf den sich alle jene Aussagen bezogen, und in dem der Brief von dem Orte aus, wohin er zuerst ge-

sandt wurde, verbreitet werden sollte. Umgekehrt muss aber bestimmt daran festgehalten werden, dass es bestimmte Gemeinden als solche sind, an welche der Brief gerichtet, da von ihren Vorstehern (13, 7. 17. 24) und gottesdienstlichen Versammlungen (10, 25) die Rede ist, und da die Einzelnen als Glieder einer geschlossenen Gemeinschaft für einander verantwortlich gemacht werden (3, 12 f. 10, 24 f.) und von dem Verhalten Einzelner Gefahr für die Gesamtheit besorgt wird (12, 15). Es fällt damit von vornherein die Vorstellung fort, als könne der Brief an einen (und zwar den judenchristlichen) Theil einer gemischten Gemeinde allein gerichtet sein, wie im Zusammenhange mit unrichtigen Bestimmungen des Leserkreises nach älteren Vorgängern Wieseler und Zahn, Mangold und Hilgenfeld, Hofmann und Kurtz u. A. angenommen haben; oder gar als solle er sich innerhalb einer grossen Gemeinde erst selbst den Kreis suchen, für den er verständlich und deswegen bestimmt war (Holtzmann, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1883, 1 u. Einl. ins N. T. p. 327). Die Stelle 13, 24 zeigt nur, dass der Brief nicht dem Gemeindevorstande als solchem übergeben wurde, sondern einzelnen dem Verf. enger verbundenen Vorstehern, die zunächst ihre Mitvorsteher und dann alle Gemeindeglieder grüssen und ihnen den Brief vorlesen sollten, wie letzteres auch 1 Thess. 5, 26. Phil. 4, 21 der Fall ist. Einzelne ganz haltlose Hypothesen, welche an einen geschlossenen Kreis einzelner Christen denken, vgl. bei Weiss, Einl. ins N. T. § 31, 1. Anm. 2.

2. Dass die Gemeinde oder der Gemeindekreis, an welchen der Brief gerichtet ist, ein rein judenchristlicher sei, galt früher als zweifellos. Erst im Zusammenhange mit irrigen Hypothesen über die Adresse des Briefes (vgl. Nr. 1) ist es in neuerer Zeit lebhaft bestritten worden. Allein die 9, 14 Angeredeten können nach dem Zusammenhange mit V. 15 nur die Berufenen sein, welche von den unter dem alten Bunde begangenen Uebertretungen erlöst werden mussten, um das Heil zu erlangen, also Mitglieder des alten Bundes. Von dem dem Volke Gottes (4, 9. vgl. 10, 30) oder dem Volke schlechthin (2, 17. 13, 12) bestimmten Heil wird überall so geredet, als ob dasselbe eben den Lesern bestimmt sei. Man beruft sich wohl darauf, dass auch Paulus alttestamentliche Stellen, die von dem alttestamentlichen Gottesvolk handeln, auf Heiden bezieht (Röm. 9, 25. 2 Kor. 6, 16), aber das ist eben in einem Briefe unmöglich, wo durchweg $\delta\ \lambda\alpha\acute{o}\varsigma$ (5, 3. 7, 5. 11. 27. 9, 7. 19) und $\delta\ \lambda\alpha\acute{o}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (11, 25) zweifellos von dem alttestamentlichen Bundesvolke steht, was der Zusammenhang von 4, 9

lediglich bestätigt. Die Leser werden als *σπέρμα Ἀβραάμ* (2, 16) bezeichnet in einem Zusammenhange, in welchem ausdrücklich auf ihre leibliche Abstammung reflectirt wird (2, 11), so dass die Stellen, in welchen Paulus die Uebertragung der Rechte des Abrahamssamens auf Gläubige aus den Heiden rechtfertigt (Gal. 3, 29. Röm. 4, 13. 16), unmöglich beweisen können, dass hier der Abrahamssame nur metaphorische Bezeichnung der Christen überhaupt ist. Paulus hat wohl den Abraham als den Vater der Gläubigen bezeichnet wegen ihrer Wesensähnlichkeit mit ihm (Röm. 4, 11 f.); aber wo er aus seinem judenchristlichen Bewusstsein heraus von den jüdischen Vorfahren, die ja durchaus nicht alle Gläubige waren, redet, da sagt er *οἱ πατέρες ἡμῶν* (1 Kor. 10, 1; vgl. Röm. 4, 1). Darum ist es etwas völlig Anderes, wenn der Verf. seine und der Leser Vorfahren als *οἱ πατέρες* schlechthin bezeichnet, zu denen Gott in den Propheten geredet habe (1, 1). Denn die Behauptung, dass er hier nicht von leiblichen Vätern, sondern von dem heilsgeschichtlichen Zusammenhange der Väter mit den Lesern (vgl. selbst Keil zu 1, 1), oder von den Vätern im gottesgemeindlichen Sinne rede (Hofm.), ist eben ganz willkürliche Unterstellung. Die Speisen, auf welche die Leser Werth legen (13, 9 ff.), können nur Opferspeisen sein, da eben ihr Genuss und nicht die Enthaltung von dem oder jenem das Herz stark machen soll, also an asketische Speisewählerei nicht zu denken ist; und die Reflexion auf die transitorische Bedeutung der Speise- und Reinigungsgesetze (9, 10) zeigt deutlich, dass dieselben für die Leser ihre Bedeutung gehabt haben. Aus der Stelle 13, 13 aber kann man es nur durch willkürliche Umdeutung des Sinnes fortbringen, dass dort von dem Ausscheiden aus dem nationalen und kultischen Verbande Israels die Rede ist. Endlich bezeichnet der Verf. 2, 3 die Leser als solche, die mit ihm von den Ohrenzeugen her d. h. von den Uraposteln der Heilsbotschaft Christi gewiss gemacht sind. Daher galt es bisher allgemein für eine offenbare Verirrung, wenn Röth (epist. vulgo ad Hebr. inscriptam non ad Hebr. datam esse. Erfc. 1836) den Brief an die wesentlich heidenchristliche Gemeinde zu Ephesus geschrieben sein liess. Doch ist neuerdings wieder die Annahme heidenchristlicher Leser mit grossem Nachdruck und doch gegen allen Augenschein vertheidigt worden (vgl. v. Soden, Zeitschr. f. protest. Theol. 1884, 3). Allein auch an eine gemischte Gemeinde kann der Brief schon darum nicht gerichtet sein, weil die Fragen, die überall auftauchen mussten, wo Heidenchristen mit Judenchristen zusammenlebten, nicht mit einem Worte berührt werden, und weil gegenüber den Aussagen des Briefes,

die auf eine Bestimmung des Heiles für Israel führen, nirgends die Theilnahme der Heiden daran verwahrt oder gerechtfertigt wird. Denn die Stellen 2, 5. 5, 9, die zuweilen dahin gedeutet werden, haben contextmässig diese Bedeutung durchaus nicht. So bleibt es dabei, dass der Brief zweifellos ausschliesslich judenchristliche Leser voraussetzt (vgl. Grimm, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1870, 1).

3. Die Leser des Briefes können keinesfalls als erst kürzlich bekehrt gedacht werden, wie Köstlin wollte; denn sie waren lange genug Christen, um von ihnen volle Reife im christlichen Leben, ja die Fähigkeit, Andere zu lehren, verlangen zu können (5, 12 ff.); sie hatten bereits ihre christliche Bruderliebe bewährt (6, 10) und mancherlei Anfechtungen nicht nur selbst standhaft erduldet, sondern auch mit den Verfolgten brüderlich getheilt (10, 32 ff.). Dieselben hatten in Schmähungen und Bedrückungen, in Einkerkierungen und Güterberaubungen bestanden; aber zu einer eigentlich blutigen Verfolgung der Gemeinde als solcher war es noch nicht gekommen (12, 4). Nur von ihren ersten Vorstehern scheinen nach der Art, wie sie der Gemeinde zum Vorbilde aufgestellt werden (13, 7), manche den ihnen nachgerühmten Glauben im Märtyrertode bewährt zu haben; und diese bereits hingegangenen Lehrer, die ihnen das Evangelium verkündet haben, sind offenbar die 2, 3 erwähnten Ohrenzeugen. Die gegenwärtigen Gemeindeleiter, die offenbar nicht den Einfluss besaßen, den sie besitzen sollten (13, 17), bilden also schon eine zweite Generation von Lehrern, was ebenfalls auf ein längeres Bestehen der Gemeinde führt. Aus den wiederholten Mahnungen zur Geduld (10, 36. 12, 1) erhellt, dass die äussere Lage der Leser sich nicht wesentlich gebessert hatte. Immer noch mussten sie die Schmähungen ihrer ungläubigen Volksgenossen erdulden (13, 13; vgl. 11, 26), noch kamen Einkerkierungen vor (13, 3) und drohten schwere Schädigungen an Hab und Gut (12, 16; vgl. 13, 5 f.). Dass sie mit der Exclusion vom Tempelkult bedroht (Ebrard, Döllinger) oder bereits excommunicirt waren (Thiersch), ist ganz undenkbar, da es dann der Ermahnung 13, 13 nicht erst bedurft hätte. Man hat wohl aus den christologischen Ausführungen des Briefes schliessen wollen, dass die Gemeinde auch durch Irrlehrer gefährdet war, die irgendwie mit dem essenischen Ebjonismus zusammenhingen (vgl. Schwegler u. noch Holtzmann); allein jene Ausführungen kommen nur in der Einleitung des Briefes vor und liegen dem eigentlichen Zweck desselben ganz fern. In der Stelle 13, 9 aber ist keinesfalls von essenischer Speiseenthalt-

tung die Redè, sondern von falscher Werthschätzung der Opferspeise (Nr. 2). Ebensowenig darf man aus den ganz allgemein gehaltenen sittlichen Ermahnungen am Schluss des Briefes darauf schliessen, dass die Gemeinde an besonderen sittlichen Gebrechen litt; denn eine Ermahnung zur Bruderliebe und ihren Erweisungen (13, 1 ff. 16; vgl. 10, 24) thut doch wohl überall Noth. Keinesfalls aber handelt es sich hier um die heidnischen Cardinallaster (vgl. Nr. 2); denn nicht die Enthaltung von den Greueln heidnischer Unzucht wird hier eingeschärft, sondern die Heilighaltung der Ehe (13, 4); und der Geiz, vor dem gewarnt wird, ist nichts Anderes als das Hängen am irdischen Gut, das durch Genügsamkeit und Gottvertrauen überwunden werden soll (13, 5 f.), was doppelt Noth that, wenn die äussere Existenz durch die ungläubigen Volksgenossen bedroht war.

4. Ganz entscheidend für den Charakter und die Gesamtlage der Leser ist aber der zu Tage liegende Zweck des Briefes. Durch den ganzen Brief zieht sich die furchtbar ernste Warnung vor dem Abfall von dem lebendigen Gott (3, 12), der als ein unwiderruflicher (6, 6 ff.), als Hurereisünde im Sinne des alten Testaments (12, 16), als die muthwillige Frechheitsünde, für die es keine Vergebung mehr giebt (10, 26—29), qualificirt wird. Daraus erhellt, dass es sich hier nicht um Lehrverirrungen oder Einzelsünden handelt (Nr. 3), aber auch nicht um ein Zurücksinken in heidnisches Lasterleben überhaupt (v. Soden), sondern um den Rückfall ins Judenthum. Nur so begreifen sich die immer wiederkehrenden Ermahnungen zum Festhalten der Christenhoffnung, die immer erneuten Hinweisen auf die Nähe und Gewissheit der Verheissungserfüllung (6, 10 f. 18 f. 9, 28. 10, 25. 37. 12, 28). Man war bereits gleichgültig und unempfänglich geworden der evangelischen Heilsverkündigung gegenüber (5, 11. 13); man begann bereits die Gemeindeversammlungen zu meiden, weil man die ernste Mahnung nicht mehr hören wollte (10, 25. 12, 25); man zweifelte an der Erfüllung der Verheissung, nachdem man so lange vergeblich auf die Wiederkehr des Messias gehofft hatte. Es gab bereits Glieder der Gemeinde, die in's Wanken gekommen waren und die grösste Gefahr für das Ganze mit sich brachten (12, 13. 15). Nicht darin bestand diese Gefahr, dass man den Opferkult noch für ein Erforderniss der Sündensühne hielt (Bleek, Lünemann, Riehm); aber es ist auch nach der Ermahnung in 13, 13 undenkbar, dass die Leser bereits mit ihrer judenchristlichen Vergangenheit ganz gebrochen hatten (Wieseler, Köstlin). Vielmehr standen sie in Gefahr, in dem

alttestamentlichen Kultus, den sie bisher für wohlvereinbar mit ihrem Christenthum gehalten hatten, fortan ihre ausschliessliche Befriedigung zu finden. Die falschen Lehren, vor denen sie 13, 9 gewarnt werden, gingen nach dem Zusammenhange offenbar darauf hinaus, dass man sich einzureden suchte, man könne zuletzt auch ohne den Glauben an den Messias in den Heilsanstalten des alten Bundes seine Genüge finden und seinem Gott in väterlicher Weise dienen. Nicht in ein glaubens- und hoffnungsloses Judenthum, wie es sich Zahn und Keil ohne jeden geschichtlichen Anhalt construiren, drohten sie zu versinken, sondern in das alttestamentliche Judenthum, das mit seiner Gottesoffenbarung und seinen Heilsgütern ihnen in dem Masse zu imponiren begann, als ihr Christenglaube, vom Zweifel bedroht, unter dem Druck der Verfolgung ihnen nicht mehr die Befriedigung bot, die sie darin gesucht hatten. Freilich hofft der Verf. noch von den Vorstehern (13, 17), ja von einem Theil der Gemeinde selbst, dass sie durch eifrige Ermahnung in seinem Sinne wirken werden (3, 13. 10, 24 f. 12, 15). Er hofft durch seinen *λόγος τῆς παρακλήσεως* noch das Aeusserste abzuwenden (6, 9); aber eben die Art, wie er das versucht, zeigt auf's Deutlichste, dass es sich um einen Rückfall in's Judenthum handelt. Denn der ganze Brief will ihren Glauben und ihre Hoffnung dadurch stärken, dass er ihnen die Vollgenugsamkeit des in Christo gebotenen Heiles zeigt und nachweist, wie die alttestamentliche Heilsanstalt, an sich unzureichend und jetzt durch Christum aufgehoben, ihnen nie mehr bieten könne, was sie mit dem Glauben an Christum aufgeben. Eben daraus erhellt aber auf's Neue, dass es sich um ausschliesslich judenchristliche Leser handelt; denn gerade in einer gemischten Gemeinde konnten diese Ausführungen weder den Gedanken umgehen, dass doch die Heidenchristen dieser alttestamentlichen Heilmittel nie bedurft hatten, noch die Verwahrung derselben wider die Gefahr, dass auch sie dazu verführt wurden, in ihnen statt in Christo das Heil zu suchen. Vollends aber heidenchristlichen Lesern gegenüber, die nur durch den Druck der Verfolgung oder durch sittliche Laxheit zum Rückfall in's Heidenthum versucht wurden, haben diese Ausführungen schlechterdings keinen Sinn. Denn eine rein akademische Erörterung darüber, dass das Christenthum über die einzige auch von ihnen anerkannte vorchristliche Offenbarung des alten Testaments hoch erhaben sei (v. Soden), konnte offenbar dieser Gefahr nicht die Spitze bieten. Wenn aber die Leser sich vor der Verfolgung dadurch schützen wollten, dass sie sich unter den Schutz des Judenthums als einer *religio licita* flüchteten (Kurtz, Holtzmann), so hätte der

Verf. solche heuchlerische Feigheit wohl mit anderen Waffen bekämpft, als mit dem Nachweis der Erhabenheit der newtestamentlichen Heilsanstalt über die alttestamentliche.

5. Von der Voraussetzung aus, dass der Hebräerbrief von Paulus geschrieben sei, musste man natürlich die Leser zunächst auf dem paulinischen Missionsgebiet suchen. Hat man freilich erkannt, dass dieselben Judenchristen gewesen sein müssen (Nr. 2. 4), so wird man dort keine für die Verhältnisse unseres Briefes passende Gemeinde finden; denn rein judenchristliche Gemeinden hat Paulus eben nicht gegründet, in solchen nicht gewirkt. Statt aber darin einen neuen Beweis zu sehen, dass der Brief nicht von Paulus sein könne, giebt es keinen Theil des paulinischen Missionsgebiets, an den man nicht gedacht hätte, selbst bis nach Spanien ist man suchen gegangen (Näheres vgl. bei Weiss, Einl. § 31, 4). Entweder verbarg man sich die an jedem Orte in gleicher Weise sich ergebenden Schwierigkeiten oder man fingirte einen judenchristlichen Theil der Gemeinde, an die der Brief gerichtet sein sollte, wie in Thessalonich und Galatien, oder man dachte an thatsächlich stark gemischte Gemeinden wie die zu Korinth und Antiochien. Während aber alle diese Hypothesen längst verschollen sind, hat Hofmann bis zuletzt daran festgehalten, dass der Brief an den judenchristlichen Theil der antiochenischen Gemeinde gerichtet sei. Erst unter dem Einfluss der Vorstellung, dass die Römergemeinde eine wesentlich judenchristliche gewesen sei, nahm Baur den Gedanken Wetsteins auf, dass der Brief nach Rom gerichtet sei; und diese Hypothese fand ihren Hauptvertreter in Holtzmann (Stud. u. Krit. 1859, 2. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1867, 1. 1883, 1), dem aber Alford und Kurtz in ihren Kommentaren, Mangold, Zahn, Renan und in gelegentlichen Aeusserungen viele andere Kritiker beigetreten sind. Der dabei zu Grunde liegenden falschen Voraussetzung über den Bestand der Römergemeinde (vgl. Abth. IV. Einl. § 2) entging Ewald, indem er an die Christen Ravenna's dachte, v. Soden, der übrigens an die Christen Italiens überhaupt dachte, indem er die Leser für Heidenchristen erklärte (Nr. 2). Allein weder das frühe Bekanntsein des Briefes in Rom (§ 1, 1), noch der Gruss der italienischen Christen (13, 24) kann dafür irgend etwas beweisen. Schon die griechischen Väter erschlossen daraus vielmehr, was sprachlich auch an sich möglich ist, dass der Verf. sich in Rom oder Italien überhaupt befand (§ 2, 1), und jedenfalls genügt die Verbindung, in welcher derselbe mit italienischen Christen steht, zur Erklärung dafür, dass der Brief früh in Rom bekannt

geworden. Gegen diese Hypothese entscheidet aber, wie gegen jede, welche an Judenchristen in der Diaspora denkt, dass die ganze Argumentation des Briefes sich vorwiegend gegen eine Ueberschätzung des Opferkultus richtet (vgl. insbesondere noch 13, 9—13), an dem sich Diasporajuden doch immer nur ganz ausnahmsweise betheiligen konnten, während der jüdischen Gebräuche, die in der Diaspora allein mit Eifer gepflegt werden konnten und gepflegt wurden, nur ganz gelegentlich gedacht wird (9, 10). Vor Allem aber konnte der Verf. zu einer Gemeinde, welche die neronische Verfolgung erlebt hatte, nicht sagen, sie habe noch nicht bis auf's Blut widerstanden (12, 4), wenn man den Sinn dieser Worte nicht gänzlich entleeren oder umdeuten will.

6. Der muratorische Kanon erwähnt unter den von ihm gänzlich verworfenen Schriften auch eine *epistola ad Alexandrinos Pauli nomine ficta ad haeresem Marcionis*; und das hat den Anlass gegeben, unter der Voraussetzung, dass damit der Hebräerbrief gemeint sei, denselben nach Alexandrien gerichtet sein zu lassen. Aber wenn man jene klare Stelle nicht mit Wieseler willkürlich umdeuten will, so sagt sie, dass der Brief an die Alexandriner sich als von Paulus geschrieben gab, was unser Brief nicht thut (§ 2, 1), und dass er marcionitische Irrlehre führte, während unser Brief den äussersten Gegensatz gegen die antijüdische und doketische Gnosis Marcions bildet, der darum denselben auch nicht in seinem Kanon hatte. Dass ohne jene Voraussetzung aber der Hebräerbrief im muratorischen Kanon garnicht erwähnt wäre, beweist für dieselbe nichts, da derselbe noch das ganze 3. Jahrh. über im Abendlande weder für paulinisch, noch für apostolisch galt. Trotzdem hat diese Hypothese nach dem Vorgange von J. E. Chr. Schmidt und Ullmann namentlich an Wieseler und Köstlin energische Vertheidiger gefunden und sich eine Zeit lang grosse Verbreitung verschafft (vgl. Bunsen in s. Hippolytus 1852, Schneckenburger u. Ritschl in den Stud. u. Krit. 1859. 66, Hilgenfeld in s. Einl. 1875, Volkmar, Reuss u. A.). Wieseler legte dabei das Hauptgewicht darauf, dass sich nur so die angeblichen Schwierigkeiten in der Beschreibung des Tempels und des Priesterdienstes (vgl. d. Anm. auf S. 19) erklärten, sofern eben nicht der Tempel zu Jerusalem, sondern der Oniastempel zu Leontopolis gemeint sei. Allein abgesehen davon, dass jene Schwierigkeiten in Wahrheit garnicht existiren, dass von den spiritualistischen Juden Alexandriens eine besondere Anhänglichkeit an den Tempel- und Opferkult garnicht zu erwarten steht, und dass von ihnen doch der Tempel in Jerusalem für heiliger gehalten

wurde, als jenèr egyptische, weshalb der Verf. in seinen principiellen Erörterungen sicher nicht auf den Oniastempel reflectirt hätte, lässt sich gar nicht nachweisen, dass der Oniastempel in dem Punkte, um den es sich 9, 3 ff. handelt, anders beschaffen war als der jerusalemische. Vielmehr hebt Josephus in seiner Beschreibung desselben als einzigen Unterschied in der inneren Einrichtung das Fehlen der *λυχνία* hervor, die gerade 9, 2 ausdrücklich genannt wird. Sein Nachweis aus Philo aber, dass der Priesterdienst im egyptischen Tempel ein anderer, der Stelle 7, 27 entsprechender war und die 9, 3f. dargestellte innere Einrichtung voraussetzt, ist gänzlich misslungen (vgl. dagegen Grimm a. a. O. p. 60 ff.). Deshalb haben auch die anderen Vertheidiger der Hypothese diese Instanz aufgegeben; und während Wieseler mit den meisten noch an eine gemischte Gemeinde dachte, hat Köstlin versucht, die Existenz einer erst eben entstandenen (vgl. dagegen Nr. 3) rein judenchristlichen Gemeinde in Alexandrien zur Zeit unseres Briefes wahrscheinlich zu machen, indem er unmöglicher Weise 10, 32—34 auf die Judenverfolgungen unter Caligula bezog. Wenn man sich auf die griechische Sprache und die alexandrinische Methode des Briefes, sowie auf den Gebrauch der LXX und des Maccabäerbuches (11, 35 ff.) beruft, so beweist das doch zunächst nur für den Alexandrinismus des Verf., aber nicht der Leser; denn dass der Verf. aus der Gemeinde der Leser hervorgegangen, wie Köstlin zu erweisen sucht, liegt in 13, 19 keineswegs. Dass der Brief in Alexandrien so hoch geschätzt wurde, beweist um so weniger, als man dort gerade eine ganz andere Bestimmung des Briefes annahm, was Köstlin nur durch künstliche Hülfsypothesen von einer Versprengung der ursprünglichen Gemeinde und einer Unterbrechung der Tradition zu erklären vermag.

7. So gewiss die alte Ueberschrift des Briefes (*πρὸς ἑβραίους*), die auch Tertullian und der Syrer kennen, nicht von dem Verf. herrührt (Bleek), da derselbe ja ohne Frage persönlich überbracht wurde, so gewiss repräsentirt sie die älteste Tradition über die Bestimmung des Briefes. Dieselbe kann aber nicht bloss die jüdische Nationalität der Leser bezeichnen wollen, wie das *ἑβραῖος* 2 Kor. 11, 22. Phil. 3, 5, sondern die hebräisch (aramäisch, vgl. *ἑβραϊστί* Joh. 5, 2. Apoc. 9, 11) redenden Juden im Gegensatz zu den Hellenisten (vgl. Act. 6, 1. Iren. adv. haer. III. 1, 1. Euseb. hist. eccl. 3, 25); denn ohne Frage soll es einen geschlossenen Leserkreis bezeichnen (wie der Name *εὐαγγέλ. καὶ ἑβραίους*), und einen solchen bildeten nur die aramäisch redenden Juden Palästinas

im Unterschiede von der griechisch redenden Diaspora (vgl. Clem. hom. 11, 35 ἡ ἑβραίων ἐκκλησία). So haben es unfehlbar schon Pantänus und Clemens nach der Art, wie sie das Fehlen der Ueberschrift erklären und an eine hebr. Urschrift denken (§ 2, 1. 2), verstanden. Dass es aber je im Alterthum eine andere Tradition gegeben, folgt offenbar weder daraus, dass Chrysostomus im Proömium seines Kommentars die Frage ποῦ οὖσιν ἐπέστελλεν; mit ἐμοὶ δοκεῖ ἐν Ἱεροσολύμοις καὶ Παλαιστίνῃ beantwortet, noch dass Philastrius haer. 89 vielleicht von solchen redet, welche unseren Brief für den Kol. 4, 16 erwähnten Laodicenerbrief hielten. Da es nun in der nach-paulinischen Zeit kaum irgendwo als in Palästina ungemischt judenchristliche Gemeinden gab und unser Brief doch an eine solche gerichtet ist, da derselbe eine Hinneigung zum Tempelkult voraussetzt, wie sie nur in Palästina stattfinden konnte, und da mit ἔξω τῆς πόλεως 13, 12 doch wohl nur für Jerusalem oder Palästinenser ohne weiteres das Thor Jerusalems bezeichnet werden konnte, so hat diese Tradition in der That alles für sich. Deshalb haben auch nicht nur die Kirchenväter, sondern allen abweichenden Hypothesen gegenüber die Mehrzahl der neueren Kommentatoren, Bleek u. de Wette, Tholuck u. Delitzsch, Lünemann u. Moll, Kurtz u. Keil, an der Bestimmung für Palästinenser festgehalten. Dann aber wird naturgemäss der Brief zunächst an die Urgemeinde in Jerusalem gegangen sein und nicht etwa nach Jamnia (Grimm). Dass der Brief griechisch geschrieben ist und ausschliesslich die LXX gebraucht, beweist doch nur, dass der Verf. nicht das hebr. A. T. lesen und nicht aramäisch schreiben konnte; dass er aber darauf rechnen konnte, seinen griechisch geschriebenen Brief dort verstanden zu sehen, zeigt Act. 22, 2. Dass sich ein Nichtapostel an die Urgemeinde wendet, zeigt deutlich, dass die Urapostel nicht mehr daselbst wirken; und dies wird eben der Grund sein, weshalb so bedenkliche Zustände dort einreissen konnten, die man vergeblich in der Urgemeinde für ganz unmöglich gehalten hat. Daraus, dass der Tod des Zebedäiden Jacobus und Jacobus des Gerechten (13, 7) schon hinter dem Verf. liegt, erklärt sich auch, dass die Gemeinde wesentlich aus Apostel- und nicht aus Christusschülern besteht (2, 3), dass also auch in ihr schon eine zweite Generation die erste abgelöst hat (vgl. Nr. 3) und dass von dieser gesagt werden kann, sie habe noch nicht bis auf's Blut widerstanden (12, 4), wobei freilich zu erwägen, dass auch die Verfolgung Act. 8 doch wohl nur hervorragenden Häuptern das Leben kostete. Man hat wohl gesagt, die an der Gemeinde gerühmte Liebesthätigkeit (6, 10), wie die Ermahnung zur Gastfreundschaft und

Wohlthätigkeit (13, 2. 16), stimme nicht zu der notorischen Armuth der Gemeinde in Jerusalem. Aber auch unser Verf. hat sie doch mit den Güterberaubungen (10, 34), die ohne Frage der Grund jener Armuth waren, und mit der Ermahnung zur Genügsamkeit (13, 5) vereinbar gefunden; auch war ja der Brief durchaus nicht ausschliesslich für Jerusalem bestimmt. Die neuerdings sehr verbreitete Behauptung, dass 6, 10 von einer Collecte für Jerusalem zu verstehen sei, setzt voraus, dass die dortigen Christen die *ἄγιοι* schlechthin genannt wurden, was durch 13, 24 ausgeschlossen wird. Dass die Leser mit Timotheus in Verbindung stehen und von Italienern speciell gegrüsst werden (13, 23 f.), beruht auf Verhältnissen, die wir nicht mehr aufzuklären im Stande sind, was aber bei jeder anderen judenchristlichen Gemeinde genau so statthat, wie bei den palästinensischen.

§ 4.

Die Abfassungszeit.

1. In Betreff der Abfassungszeit ist erst in neuerer Zeit die Frage controvers geworden, ob der Hebräerbrief vor der Zerstörung Jerusalems und des Tempels geschrieben sein muss, was früher für ganz zweifellos galt. Nun ist es ja richtig, dass die Stellen, wo der alttestamentliche Kultus im Präsens beschrieben wird (7, 8. 20. 8, 3—5. 9, 6—9. 13. 13, 10), dies nicht beweisen können (vgl. besonders Holtzmann, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1867, 1). Vielmehr haben wir gesehen, dass vom Tempel zu Jerusalem überhaupt nicht in unserem Briefe die Rede ist, sondern von den alttestamentlichen Institutionen, wie sie im A. T. typisch weissagend dargestellt sind und bleiben (§ 2, 7. Anm. auf S. 19). Eben darum folgt aber auch umgekehrt aus 9, 1 nicht, dass der Tempel nicht mehr besteht, da dort von den Einrichtungen des alten Bundes die Rede ist, der, nachdem mit dem Opfer Christi der neue Bund gestiftet, für den Verf. (vgl. § 2, 4) der Vergangenheit angehört. Schon 8, 13 erscheint dieser mit der Ankündigung des neuen Bundes in der Prophetie als dem Verschwinden nahe, und 9, 9 f. wird lediglich die alttestamentliche Gegenwart, welcher die Einrichtung der Hütte entsprach, der messianischen Zeit als dem *καιρὸς διορθώσεως* entgegengestellt. Garnichts beweist die Stelle 10, 2, wo lediglich auf das Aufhören der Opfer reflectirt wird für den Fall, dass sie ihren Zweck erreicht haben, und 13, 14, aus welcher Stelle mit gleichem Unrecht bald für,

bald gegen die Abfassung vor der Zerstörung Jerusalems argumentirt ist. Völlig entscheidend ist aber, dass der ganze Zweck des Briefes (§ 3, 4) nur verständlich ist, wenn der Tempel noch nicht zerstört war. Wenn alle Ausführungen des Briefes darauf hinausgehen zu zeigen, wie die Leser, wenn sie das in Christo gebrachte Heil verwerfen, im alttestamentlichen Kultus nie mehr einen Ersatz dafür finden können, weil derselbe als ein lediglich vorbildlicher in sich selbst unzureichend ist, das Heil zu gewähren, und nach Gottes Rath mit dem Eintritt des neuen Bundes seine Bedeutung verloren hat, so setzt das ohne Frage das Bestehen dieses Kultus voraus. Aber selbst wenn man auf die mögliche Wiederaufrichtung desselben reflectiren wollte, so würde dann erst recht klar werden, dass unmöglich der Verf. es umgehen konnte, darauf hinzuweisen, wie der Untergang des Tempels das Gottesurtheil sei, welches das von ihm behauptete Ende desselben bestätige, wie es etwa im Barnabasbrief (Cp. 4. 16) geschieht. Unhaltbar sind demnach alle Zeitbestimmungen des Briefes, welche ihn nach dem Jahre 70 geschrieben sein lassen. Die Tübinger Schule ging mit dem Briefe bis an das Ende des Jahrhunderts herab, Volkmar, Hausrath und Keim wollten ihn sogar in die trajanische Zeit versetzen. Neuerdings ist zwar eine rückläufige Bewegung in der Kritik eingetreten. Holtzmann, Schenkel, Mangold, v. Soden wollen wieder in die domitianische Zeit hinaufgehen und lassen die Situation des Briefes durch die domitianische Verfolgung charakterisirt sein; aber von einer besonders gesteigerten Verfolgung ist in dem Briefe nirgends die Rede. Schmid in s. bibl. Theol. und Kluge bleiben bei der Zeit unmittelbar nach der Zerstörung Jerusalems stehen, und Zahn geht bis auf das Jahr 80 herab.

2. Sicher ist, dass so lange ein Mann, wie Jacobus, der Bruder des Herrn, an der Spitze der Gemeinde stand, weder die Zustände in den palästinensischen Gemeinden sich so bedrohlich gestalten konnten, noch ein Nichtapostel sich berufen fühlen, dieselben seinerseits zu vermahnen. Schon dies führt uns mindestens bis auf die Mitte der sechziger Jahre. Andererseits ist es undenkbar, dass während des jüdischen Krieges ein Brief nach Palästina gerichtet werden konnte, ohne desselben irgendwie zu gedenken. Wenn man daher, zum Theil durch eine völlig grundlos auf die Stelle 3, 9 gestützte Zeitberechnung verleitet, bis auf die letzten Jahre vor der Zerstörung Jerusalems herabging (vgl. Bleek, Grimm: 68/69), so ist das zu spät. Vielmehr wird der Brief unter den drohenden Anzeichen des Aus-

bruchs jenes Krieges geschrieben sein, da der Verf. das Kommen des Herrentages, das Christus mit demselben in unmittelbare Verbindung gebracht hatte (Matth. 24, 25), herannahen sieht (Hebr. 10, 25). Darum sind mit Recht die meisten Neueren mit geringen Schwankungen bei dem Jahre 66 stehen geblieben. So von den verschiedensten Auffassungen des Briefes aus Wieseler, Koestlin, Riehm, Hilgenfeld und die Kommentare von Tholuck, Ewald, Lünemann, Kurtz, Keil u. A. Die Aelteren, die von der paulinischen Abfassung ausgehen, verlegten den Brief meist in die römische Gefangenschaft des Apostels, Hofmann ging seiner Hypothese (§ 3, 5) zu Liebe in die Zeit nach der Befreiung aus derselben herab (Ende 63). Näheres über die Umstände der Abfassung des Briefes wissen wir nicht. Aus 13, 23 sehen wir, dass Timotheus noch lebte, aber gefangen war, was schon an sich die meisten Hypothesen der neueren Kritik (Nr. 1) ausschliesst. Wo sich aber der Verf. aufhielt, lässt sich nicht bestimmen. Aus dem Gruss von den Italienern 13, 24 hat man vielfach auf Rom oder Italien überhaupt geschlossen (vgl. § 3, 5); was zwar sprachlich möglich, aber jedenfalls nicht das Nächstliegende ist, weshalb man vielfach gerade aus der Stelle entnimmt, dass der Brief vielmehr ausserhalb Italien abgefasst sein müsse (Lünemann). Bleek denkt an Corinth und Ephesus, von woher es aber schwerlich an Grüßen nach Palästina fehlen würde.

3. Der Zeitpunkt, in welchem unser Brief abgefasst, war für die Urgemeinde der Moment einer entscheidungsschweren Krisis. Dieselbe hatte von Anbeginn an treu an dem Gesetz der Väter festgehalten, von dem kein Wort des Herrn sie freisprach, dessen treue Erfüllung allein ihnen eine Stellung inmitten ihrer Volksgenossen sicherte, in welcher sie dieselben noch für den Messiasglauben zu gewinnen hoffen durften. Sie hatte den alttestamentlichen Kultus für wohl vereinbar gehalten mit der Hoffnung auf die Wiederkehr ihres Messias Jesus. Die Entwicklung eines gesetzesfreien Heidenchristenthums draussen in der Diaspora, welche die Fortdauer des Gesetzes zu bedrohen schien, hatte nur das Aufkommen und die Herrschaft einer gesetzeseifrigen Richtung begünstigt (Act. 21, 20), die dasselbe schützen zu müssen glaubte; aber ihren Glauben an den Messias, der gekommen war, das Gesetz und die Propheten zu erfüllen, konnte das nicht beeinträchtigen. Allein die Hoffnungen, welche sich stets an diesen Glauben geknüpft hatten, schienen sich nicht zu erfüllen. Statt dass die so erfolgreich begonnene Gesamtbekehrung Israels ihr Ziel erreichte und damit die ersehnten Tage der messianischen Zeit herbeiführte

(Act. 3, 19 f.), ward die Kluft immer weiter, welche den ungläubigen Theil des Volkes von dem gläubigen schied; und wenn es auch nicht gerade zu blutigen Katastrophen kam, so steigerten sich doch für die Gläubigen die Schmähungen, Bedrückungen und Feindseligkeiten aller Art eher, als dass sie aufhörten. Statt der gehofften goldenen Zeit war eine Zeit schwerer Heimsuchungen eingetreten, und die einst so nahe und so sicher erwartete Wiederkunft des Messias, die ihnen Recht schaffen sollte wider alle ihre Feinde (vgl. Luc. 18, 7 f.), blieb aus. So konnte wohl die Frage an die Gemeinde herantreten, ob sie in dem Glauben an den Messias gefunden, was sie einst darin zu finden gehofft hatte, ob die Opfer, welche sie für denselben gebracht hatte und in der Entzweiung mit ihren Volksgenossen täglich brachte, sich wirklich lohnten. Auch der alte Bund mit seinem Gesetz und seinen Frömmigkeitsübungen, mit seinen Opfern und Gnadenmitteln bot ihnen doch, was sie brauchten, um dem Gott der Väter treu zu dienen und sich der Gemeinschaft mit ihm zu trösten. Ihre hochgefeierten Lehrer hatten sie nie gelehrt, diese Güter gering zu achten; aber die selige Vollendung, in Hoffnung auf welche sie allen Widerspruch zwischen der Gegenwart und der von den Propheten verheissenen Zukunft überwunden hatten und selbst freudig den Märtyrertod gestorben waren, schien immer ferner zu rücken, immer zweifelhafter zu werden. Das war die Situation, in welcher eine bedenkliche Neigung zur Aussöhnung mit ihren Volksgenossen um den Preis der Verleugnung des Messiasglaubens um sich zu greifen begann; die Neigung, sich an der väterlichen Gottesdienstübung als solcher genügen zu lassen. Das Herannahen des grossen Revolutionskrieges steigerte ebenso die Erbitterung des Volkes gegen die Abtrünnigen in seiner Mitte, wie es alle patriotischen Gefühle entflammte und den ganzen Werth der Heiligthümer, um die der heisse Kampf gestritten werden sollte, zum Bewusstsein brachte. Das einst so wohl motivirte Festhalten am Gesetz und am väterlichen Kultus, das um der Gewinnung des Volkes willen so treu gepflegte Band der nationalen Gemeinschaft war geradezu verhängnissvoll geworden. Da war es ein Mann, der einst lange in der Gemeinde gelebt hatte und doch kraft seiner hellenistischen Abkunft wie durch seine längere Entfernung von ihr sich einen freieren Blick bewahrt hatte, welcher die ungeheure Gefahr der Situation erkannte und das einzige Mittel zur Abwendung derselben begriff. Es galt jetzt die entschlossene Loslösung der judenchristlichen Urgemeinde von der nationalen und Kultusgemeinschaft mit dem jüdischen Volke, wie sie sich unter dem Einfluss des

Paulinismus bei den Judenchristen in der Diaspora bereits vollzogen hatte. Indem der Hebräerbrief zu diesem entscheidenden Schritte auffordert (13, 13), bereitet er denselben vor durch eine ausführliche Darlegung der Motive, welche zu diesem definitiven Bruch des Judenchristenthums mit seiner Vergangenheit berechtigten und verpflichteten (vgl. § 3, 4). Einleitend erinnert er die Leser an die unvergleichliche Erhabenheit des Mittlers der neutestamentlichen Offenbarung, welche die höchste Verpflichtung, sein Wort zu hören, in sich schliesst (1, 1—2, 4). Im ersten Theile verweist er sie an ihn als den durch sein Todesleiden hindurch erhöhten Hohepriester, an welchen sie sich in allen Leidensanfechtungen wenden können, und stellt der Verbürgung seiner Treue gegenüber eine ernste Warnung vor Untreue (2, 5—4, 13). Der zweite zeigt, wie dieser Hohepriester unendlich herrlicher sei, als der aaronitische (4, 14—8, 5), der dritte, wie das Opfer, durch das er den neuen Bund gestiftet, nicht nur vermocht habe, was die Opfer des alten nicht vermochten, sondern dieselben zugleich für immer abgethan (8, 6—10, 18), woran der vierte seine Hauptermahnung knüpft, in Glauben und Geduld auszuharren (10, 19 bis 12, 29). Aber erst im Schlusskapitel leitet er mit ganz allgemeinen sittlichen Mahnungen (13, 1—6) zu seiner entscheidenden Hauptforderung an sie über (13, 7—16), worauf der briefliche Schluss folgt (13, 17—25).

Πρὸς ἑβραίους.

So lautet die Ueberschrift in **ΣΑΒΚ**, in den Seitenüberschriften von D, einigen Min. sah. cop. M hat *η προς εβρ. επιστολη* (Rept.), L u. P fügen bereits den Namen des Paulus hinzu, den auch die ed. Steph. aufgenommen hatte.

Kap. 1.

Der Brief, welcher keinerlei persönlichen Eingang hat und haben kann (Einl. § 3, 1), nimmt seinen Ausgangspunkt von dem, was dem Verf. mit einer Gemeinde aus den Juden, so lange sie noch eine messiasgläubige heisst und heissen will, zweifellos gemeinsam ist, von dem Bewusstsein der göttlichen Sendung des Messias, in dem Gott zu seinem Volke geredet hat wie einst in den Propheten (1, 1). Um aber dem Wort von dem durch ihn verkündigten Heil von vorn herein ein williges

Gehör zu sichern (2, 1—4), erinnert er zunächst an die einzigartige göttliche Hoheit dessen, der als der Messias zur gottgleichen Weltherrschaft erhöht ist (1, 2 ff.), und bewährt das über ihn Gesagte Punkt für Punkt aus der alttestamentlichen Schrift (1, 5—14), die ja seinen Lesern die zunächst liegende unwandelbare Autorität ist. So beginnt der Brief mit einer majestätischen, den hohen Schwung und die kraftvolle Fülle seines oratorischen Pathos entfaltenden Periode, die ohnehin durch jeden brieflichen Eingang nur abgeschwächt wäre.

1, 1—4. Die einzigartige Hoheit des neutestamentlichen Offenbarungsmittlers*). — *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως*) Unmöglich kann der Verf., der absichtsvoll mit der unbedingten Anerkennung der alttestamentlichen Gottesoffenbarung anhebt und im doppelten volltönenden Ausdruck die reiche Fülle derselben markiert, auf die Unvollkommenheit derselben hinweisen wollen (Lün.), zumal dann nothwendig bei der Aussage über die abschliessende Offenbarung im Messias ein Gegensatz dazu gebildet wäre. Freilich sind die beiden Ausdrücke nicht bloss rhetorische Amplification des Begriffs der Mannigfaltigkeit (Thol. nach Chrys. u. Aelteren), sondern sie charakterisiren dieselbe als quantitative und qualitative (de W., der die entsprechenden Adjectiva in gleicher Weise verbunden bei Maximus Tyrius nachweist). Aber dass die Gottesoffenbarung in vielen Theilen erfolgte, eine vielfältige war, soll nicht den fragmentarischen Charakter jeder einzelnen Offenbarung hervorheben (Riehm, Moll), sondern dass Gott zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Personen redete. Die verschiedenen Weisen aber, in welchen Gott in den Propheten redete, können nicht die verschiedenen Offenbarungsformen sein, durch welche Gott ihnen seine Wahrheit kundthat, Träume, Visionen, Engelvermittlung oder directe Zusprache (Bleek, Lün.); denn nicht von der Art, wie Gott zu den Propheten geredet, ist die Rede, sondern davon, wie er in ihnen zu den Vätern geredet hat. Auch hier aber darf man nicht daran denken, dass die Propheten bald im Wort, bald in symbolischen Handlungen oder Wunderzeichen redeten (Keil), oder gar, dass ihr Wort durch die Individualität der Propheten beeinflusst war (Riehm, Moll); denn überall hat ja

*) V. 1. Die Rept. hat gegen alle Mjsc. *ἐπ' ἐσχάτων* st. *-του*. — V. 2 stellt die Rept. (KLP) *τ. αἰῶνας* vor *ἐποίησεν*, schaltet V. 3 vor *καθαρισμὸν* ein *δι' εαυτοῦ* ein (EKLM, vgl. D *δι' αὐτοῦ*), fügt zu *τῶν ἁμαρτιῶν*: *ἡμῶν* hinzu und trennt dies *τ. ἁμαρτ. ἡμ.* durch *ποιήσασμενος* von *καθαρισμὸν* (KL).

Gott selbst in ihnen geredet, aber den Bedürfnissen der Zeit und der Hörer entsprechend, in Gesetz und Weissagung, in Drohung und Verheissung, in Lehre und Mahnung. Nur liegt auch hier der Gedanke fern, dass jede Offenbarung der jeweiligen Stufe der vorbereitenden Heilsgeschichte entsprach (Hfm.). — *πάλαι* vor Alters. Der Ausdruck soll nicht bloss die Vorzeit im Gegensatz zur Gegenwart bezeichnen (Del., Hfm.), sondern die Prophetie als abgeschlossene Thatsache der Vergangenheit (*λαλήσας*), wenn auch nicht darauf reflectirt wird, seit wie langer Zeit dieselbe aufgehört hat; denn die den Vätern zu Theil gewordene Gottesoffenbarung, von welcher der Verf. redet, ist ja keine andere, als die im A. T. niedergelegte. — *ἐν τοῖς προφήταις* ist nicht gleich *διὰ τ. προφ.* (Del. nach Chrys. u. Aelteren), bezeichnet aber freilich auch nicht die Einwohnung Gottes in ihnen, durch die sein Reden sich vermittelte (Bleek u. d. Neueren), sondern dass Gott in ihnen die Organe seiner Offenbarung hatte, dass er zu den Vätern redete, indem die Propheten zu ihnen redeten (Hfm.). Eben darum sind nicht bloss die Propheten im engeren Sinne gemeint, sondern alle Gottgesandten des alten Bundes, durch die Gott seinen Willen und seine Rathschlüsse dem Volke Israel kundthat, dessen Mitglieder der Verf. als die Väter schlechthin (*τοῖς πατράσιν*) nur bezeichnen kann, weil er und die Leser demselben Volke angehören (vgl. Einl. § 3, 2). — *ἐπ' ἑσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων*) Dass dem Verf. das altprophetische *בְּאַחֲרִית הַיָּמִים* vorschwebt (vgl. Jerem. 23, 20: *ἐπ' ἑσχάτου τ. ἡμ.*), welches die messianische Zeit als das Ende der Tage bezeichnet, ist unverkennbar. Auf diesen Zielpunkt aller Gottesoffenbarung haben einst die Propheten hinausgeblickt, er tritt jetzt dem *πάλαι* gegenüber, wo Gott in ihnen geredet hat. Aber bedeutsam ist das von dem Verf. hinzugefügte *τούτων*, welches auf die Tage der gegenwärtigen Weltzeit hinweist*). Für die

*) Der Verf. will nicht die Tage seiner Gegenwart als das *ἑσχάτον* bezeichnen (Del., Hltzh.), da das artikellose *ἑσχάτον* unmöglich mit einem gen. appositionis verbunden werden kann, aber auch nicht die messianische Endzeit als die Zeitperiode, in welcher er mit seinen Lesern lebt (Keil); denn sobald *αἱ ἡμέραι αὗται* auf die Gegenwart des Verf. bezogen wird, ist die Beziehung auf den altprophetischen Ausdruck aufgegeben. Mit Recht haben die meisten neueren Ausleger erkannt, dass *αἱ ἡμέραι αὗται* ein Synonymbegriff von *ὁ αἰὼν οὗτος* (im Gegensatz von *ὁ αἰὼν μέλλων*) ist, dass sie also die Tage des vormessianischen Weltalters bezeichnen; aber irrig ist, wenn sie meinen, dass der Verf. dieselben bis zur Wiederkunft Christi rechne, und weil er die Parusie nahe denkt, seine Gegenwart als das *ἑσχάτον* derselben

prophetische Anschauung war die Zeit dieser letzten und höchsten Gottesoffenbarung das Ende der Tage überhaupt, für ihn nur das Ende der Tage der gegenwärtigen Weltzeit, die für den Gläubigen bereits ein Ende genommen und dem αἰὼν μέλλων, der messianischen Weltzeit, Platz gemacht hat, seit durch das Opfer Christi der neue Bund gestiftet ist (vgl. Einl. § 2, 4). Aber die Verkündigung Jesu in seinen Erdentagen, die diesem Zeitpunkt voraufig, fiel noch in das Ende des αἰὼν οὗτος (vgl. Riehm p. 73), wie nach 1 Petr. 1, 20 die φανέρωσις des Messias überhaupt. — ἐν νίῳ) kann nicht wegen des fehlenden Artikels heissen: in einem, welcher mehr als ein Prophet, nämlich Sohn ist (Bl., Lün., Krtz.), da dies durch das artikellose ἐν προφ. vorbereitet sein müsste. Es ist aber auch falsch, wenn man sagt, νίος sei zum Nom. propr. geworden (Del., Hltzh.); denn 2, 10 wird von vielen Söhnen geredet (vgl. auch 12, 7 ff.). So gewiss der Messias dem Verf. bereits in einzigartigem Sinne νίος heisst (5, 8), so gewiss wird er hier doch nur eingeführt als ein Sohn, von welchem gilt, was der Verf. V. 2 ff. weiter von ihm sagen will (Hfm.), und woraus dann erst folgt, dass er es in dem einzigartigen Sinne ist, in welchem nur der Messias es sein konnte.

V. 2. ὃν ἔθρηκεν κληρονόμον πάντων) Wenn der Sohn, in welchem Gott zur Endzeit geredet hat, dadurch als der einzigartige (der Messias) charakterisirt wird, dass Gott ihn zum Erben über Alles (πάντα) eingesetzt hat, so kann damit nur seine thatsächliche, der Gemeinde unmittelbar gewiss gewordene Erhöhung gemeint sein, in welcher er Antheil an der göttlichen Würde und Weltherrschaft erlangt hat; denn in der vollen Verfügungsgewalt über das All verwirklicht sich ja das dem Messiasbegriff so nothwendige Moment der Herrschaft, und diese besitzt der Sohn vom Moment seiner Erhöhung an, mit der er in den Vollbesitz seines Erbes getreten ist (gegen Hfm.). So im Wesentlichen nach den Vätern u. allen älteren Auslegern Ebr., Del., Moll, Keil. Wenn Beng., Bl., Lün., Krtz., Hltzh. diese Einsetzung willkürlich in den vorweltlichen Rathschluss Gottes verlegen, so beruht das auf der falschen Voraussetzung, dass das im folgenden Relativsatz Ausgesagte dem im Hauptsatz Gesagten folgen müsse und so in V. 2 f. eine Reihe aufeinanderfolgender That-sachen aufgezählt sei, was doch schon bei dem Participialsatz

bezeichne (Lün., vgl. Hfm.); denn nicht seine Gegenwart bezeichnet er als dies ἔσχατον, sondern die Vergangenheit, in welche die abschliessende Gottesoffenbarung durch den Messias fiel.

ὧν — δυν. αὐτ. sicher nicht der Fall ist, und dass κληρονόμος nur den Erbenspruch und nicht den Erbbesitz bezeichnen könne. Wenn aber Hfm. gar an die geschichtliche Zeugung in den Sohnesstand denkt, mit welcher Gott ihn zum Erben über Alles bestimmte, so gründet sich das lediglich auf seine Missdeutung des Sohnesnamens, die er hier durch eine ganz willkürliche Herbeiziehung von Psalm 2, 12 zu stützen sucht. — δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας) Die philonischen Aussagen, wonach durch den göttlichen Logos die Welt geschaffen ist, gehören gar nicht hierher; es ist der zum Erben über Alles eingesetzte Sohn, also der geschichtliche Christus, von welchem etwas ausgesagt wird, was freilich voraussetzt, dass derselbe bereits vor seiner geschichtlichen Erscheinung, ja vor der Weltschöpfung ein Dasein gehabt habe. Denn von seiner vermittelnden Function bei der Weltschöpfung wird gesagt, dass sie jener Einsetzung entsprochen habe (καί), sofern ja der, durch welchen das All geworden, auch den natürlichen Anspruch hat auf den Besitz desselben und die Herrschaft darüber (vgl. auch 1 Cor. 8, 6). Es spricht sich hier noch deutlich aus, wie aus der Thatsache der Erhöhung Christi zur Weltherrschaft die Glaubensaussage über seine Betheiligung an der Weltschöpfung entstanden ist*). Der Nachdruck liegt auf dem Verbum, das darum auch allein richtig voransteht (s. d. textkrit. Anm.); denn dass durch ihn das All gemacht ist, darauf kommt es an. Was durch ihn gemacht ist, versteht sich im Zusammenhange so sehr von selbst, dass der Verf. sich nicht scheut, das nothwendig gemeinte πάντα durch den dasselbe von einer anderen Seite her bezeichnenden und den Gedanken erweiternden Ausdruck τοὺς αἰῶνας zu ersetzen. Dass der ein so reines Griechisch schreibende Verf. nach dem hebr. oder rabbinischen Sprachgebrauch von עולָם und עולָמים unter αἰῶνες gegen allen griechischen Sprachgebrauch die Welt selbst oder gar ganz unbiblisch „die

*) Es ist nur scheinbar eine Umdrehung dieses Gedankenverhältnisses, wenn die Vertreter der vorzeitlichen Fassung des ἔθηκεν sagen, dass der Bestimmung zum Erben die Schöpfung des All durch ihn entsprochen habe und nicht der Vermittelung derselben durch ihn seine Einsetzung in die Allherrschaft (vgl. Lün.). Dabei wird übersehen, dass die Thatsache der Erhöhung Christi überall im christlichen Bewusstsein den Ausgangspunkt bildet, während die Vorstellung einer vorzeitlichen Bestimmung dazu nur ebenso wie die Vermittelung der Weltschöpfung durch ihn eine darauf gegründete Glaubensaussage wäre. Eine Entleerung der Bedeutung des καί ist es aber, wenn dasselbe nur bezeichnen soll, dass die erste Thatsache nicht ohne die zweite gedacht sein soll, weil beide zusammen die Gottessohnschaft kennzeichnen (Hfm., Keil), was ja von der zweiten durchaus nicht gilt.

Welten“ verstanden haben sollte, wie fast alle neueren Ausleger annehmen, immerhin als Inbegriff alles Zeitlichen (Hfm., vgl. Lün.), ist durchaus unwahrscheinlich. Die griechischen Ausleger sind mit vollem Recht bei dem Wortsinn stehen geblieben, wonach die Weltzeiten, Weltperioden gedacht sind, die nur Keil nach Paulus, Stein ganz willkürlich auf den αἰὼν οὗτος und μέλλων beschränkt. Eben weil das All (τὰ πάντα), in dessen Erbbesitz der Sohn eingesetzt ist, nicht als die Summe des Existirenden gedacht ist, sondern als das Resultat der an ihrem Ziele angelangten Weltentwicklung (vgl. das ἐπ' ἐσχάτ. τ. ἡμερ. V. 1), entspricht es jener Einsetzung, dass Gott durch ihn die Weltzeiten gemacht hat, d. h. dass Alles, was in den verschiedenen Weltperioden geworden ist, deren jede in ihrer Weise jenem Ziele zustrebt (vgl. τὰ τέλη τῶν αἰώνων 1 Cor. 10, 11), durch ihn geworden ist. Darin ist die Weltschöpfung eingeschlossen; aber der Gedanke geht weit darüber hinaus, weil nicht die Welt, wie sie bei ihrer Erschaffung war, sondern die Welt, wie sie durch die gesammte Weltentwicklung hin geworden ist, ihm in der Erhöhung zum Besitz, worüber er in gottgleicher Herrschaft schalten und walten kann, gegeben ist.

V. 3. ὅς) Der neue Relativsatz, der nicht durch ein καὶ wie der zweite mit dem ersten in eine spezielle logische Beziehung gesetzt ist, kann nicht ein weiteres Moment an diesen anfügen (gegen Lün.), sondern nur den Gedanken des ersten aufnehmen und die Thatsache aussprechen, in der sich die Einsetzung des Sohnes zum Erben verwirklichte. Dass dieselbe nicht als seine Thronerhebung, sondern als seine Thronbesteigung dargestellt wird, ist dafür ganz bedeutungslos (gegen Hfm.) und hat seinen Grund einfach darin, dass die vorausgeschickten Participialsätze dieselbe durch einen Hinweis auf sein uranfängliches Verhältniss zu Gott (ὡν — ὑποστ. αὐτ.) und zur Welt (φέρων — δυν. αὐτ.) motiviren und auf ihre geschichtliche Voraussetzung in der Vollendung seines Lebenswerkes (χαθαρισμ. — ποιησάμ.) hinweisen sollten *). — ὡν) Das Part. praes., das keine Apposition bildet, als ob es ὁ ὡν hiesse (Ebr., Hltzh.), kann nicht zeitlos gefasst werden (Bl., de W.),

*) Da die Hauptaussage dieses Verses ohne Frage auf den historischen Christus geht, kann das ὅν des V. 2, das in dem ὅς wiederaufgenommen wird, nicht auf den präexistenten Logos gehen, wie die vorzeitliche Fassung des ἔθηνεν V. 2 voraussetzt; es ist aber auch ebenso willkürlich, das Relativum demonstrativisch aufzulösen und es auf das durch die beiden Relativsätze des V. 2 bestimmte Subject zu beziehen (Hfm.).

sondern hat in seiner Verbindung mit dem aoristischen Hauptsatz imperfectische Geltung (vgl. Win. § 45, 1, a). Es ist darum ebenso sprachlich falsch, wie sachlich unpassend, zu übersetzen: quum sit (Lün.), da die Reflexion darauf, dass Christus in seiner Erhöhung wiederempfang, was er in seiner Präexistenz besessen, ganz fern liegt. Dass das *ὧν* auf ein Verhältniss zurückweist, welches seinem vorzeitlichen Leben eignete und nicht irgendwie zugleich seinem irdisch geschichtlichen (Del., Krtz.), liegt hier so wenig, wie bei dem Relativsatz *δι' οὗ ἐποίησεν* (V. 2) im Wortlaut, wohl aber in dem durch das damit verbundene *θέρων τε* über allen Zweifel erhobenen natürlichen Sachverhalt, ohne dass irgend darauf reflectirt wird, wie im Vergleich damit sein irdisch-geschichtliches Leben ein Stand der Erniedrigung war. Dass es aber vollends von einem Sein gelten soll, welches er vorher nicht gehabt und in welches er erst durch seine Erhöhung eingetreten sein musste, ehe er sich zur Rechten Gottes setzen konnte (Hfm.), macht der folgende auf die Vollendung seines irdischen Lebenswerkes weisende Participialsatz ganz unmöglich und würde auch an sich, wie Hltzh. mit Recht bemerkt, ein *γενόμενος* fordern. Vergeblich aber bestreitet man (vgl. noch Keil), dass der Participialsatz den Hauptsatz motivirt (quum esset). Den Thronitz Gottes theilen und damit an der göttlichen Würdestellung theilnehmen, kann für das monotheistische Bewusstsein nur, wer selbst uranfänglich göttlichen Wesens war. Genau wie in dem Relativsatz *δι' οὗ καί* V. 2 drückt sich in diesem Participialsatz aus, wie das christliche Bewusstsein von der Thatsache der Thronbesteigung Christi zur Glaubensaussage über sein ewiges Wesen aufstieg. — *ἀπαύγασμα τῆς δόξης* Gemeint ist, wie das zu beiden Ausdrücken gehörige *αὐτοῦ* zeigt, die göttliche Herrlichkeit, die als sein in die Erscheinung tretendes, nach aussen sich kundgebendes Wesen unter dem Bilde eines Lichtglanzes vorgestellt wird. Von diesem Lichtglanz gehen naturgemäss Strahlen aus; und wenn nun der Sohn als die Ausstrahlung dieser Herrlichkeit bezeichnet wird, so kann nur gedacht sein, dass in ihm jener Strahlenglanz sich gleichsam aufs Neue concentrirt, ein zweites Wesen erzeugt, das nun natürlich nur dieselbe Herrlichkeit zeigen kann, deren Ausstrahlung es hervorgebracht. Darum heisst aber *ἀπαύγ.* nicht ein durch Rückstrahlung oder Wiederschein bewirktes Abbild (Lün.), sondern ein Ausgestrahltes, das von der Herrlichkeit Gottes ausgegangen ist, wie der Strahl vom Licht*). — *καὶ χαράκτηρ τῆς υποστάσεως αὐτοῦ*

*) Der Ausdruck hat sein ausreichendes Analogon in Sap. 7, 26,

drückt nun in einem andersartigen Bilde den Gedanken direct aus, der im ersten nur indirect als Consequenz lag. Auch *χαρακτήρ* ist freilich dem Wortlaut nach nicht der Abdruck, in welchem die Züge eines Andern ausgeprägt sind (so gew., auch Lün.), so wenig wie *ἀπαύγασμα* der Abglanz. Obwohl es der Wortbildung nach das Werkzeug zum Eingraben (*χαράσσειν*) bezeichnen sollte, steht es sprachgebräuchlich von dem Eingegrabenen, von dem Gepräge z. B. einer Münze, und übertragen von dem, was einer Person oder Sache ihre Eigenthümlichkeit giebt. Wenn aber der Sohn das Gepräge des göttlichen Wesens genannt wird, so kann ihn das nach bekannter Metonymie nur als den Träger dieses Gepräges bezeichnen, d. h. der Sache nach allerdings als den, dessen Wesen dasselbe Gepräge, also dieselbe Eigenthümlichkeit hat, wie Gott selbst*). — *φέρων τε τὰ πάντα*) Das mit dem

wo die Weisheit *ἀπαύγασμά ἐστι φωτὸς αἰδίου*, was wieder nur die Erklärung bildet zu *ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης* V. 25. Dagegen liegt es viel ferner, wenn Philo die menschliche Seele (aber keineswegs das einzigartige Wesen des Logos) durch *ἀπαύγασμα τῆς μακαρ. φύσεως* bezeichnet. Ohne Frage liegt hier der Versuch vor, sich die Entstehung eines zweiten gottgleichen Wesens anschaulich zu machen, ohne der Einheit Gottes etwas zu vergeben; aber charakteristisch ist, dass dazu eben die Vorstellung von einer Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters nicht verwandt wird. Der Nerv des Ausdrucks liegt darin, dass es dem Wesen Gottes entspricht, seine Herrlichkeit so von sich ausgehen zu lassen, dass dadurch ein ihm gleiches Lichtwesen entsteht. Die Wortbildung auf *-μα* fordert ebenso wie die Tendenz des Ausdrucks, dass das Resultat des *ἀπαυγάζειν* bezeichnet werden soll; aber daraus folgt nicht, dass man das Wort mit Abglanz, Abbild übersetzen darf (vgl. auch Erasm., Luth., Calv., Bez., Grot., Moll u. A.), zumal die Vorstellung einer Rückstrahlung oder eines Widerscheins ganz fern liegt. Aber auch die Vorstellung der Gleichheit des *ἀπαύγασμα* mit dem *ἀπαυγάζον* liegt wohl in der Consequenz des Bildes, jedoch nicht im Ausdruck. Mit Recht bleiben schon die griechischen Väter und die meisten Neueren (Bl., Del., Krtz., Hfm.) bei der Bedeutung: Ausstrahlung stehen, wobei dies Wort selbstverständlich nicht als der reine Verbalbegriff des Ausstrahlens, sondern als das Ausgestrahlte zu nehmen ist.

*) Philo bezeichnet die menschliche Seele als *τυπωθεῖσα σφραγίδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστίν ὁ αἰδὺς λόγος* (De plant. Noe § 5). Hier ist der Logos also das Gepräge des göttlichen Siegels selbst, mittelst dessen die Seele dem göttlichen Wesen ähnlich gemacht wird. Anderwärts dagegen wird sie ganz wie hier als *τύπος τις καὶ χαρακτήρ θεῶς δυνάμει* bezeichnet, deren *ἀρχέτυπος* Gott selbst ist (quod deter. potior. insid. § 23), so dass sie erst in Folge der Abbildung dieses Urbildes (*τύπος*) der Träger des göttlichen *χαρακτήρ* wird. Nirgends aber wird etwas dem Logos Eigenartiges durch diesen Ausdruck ausgesagt, so dass die Vorstellung sicher nicht aus Philo entlehnt ist. Ganz dem Wortlaut entgegen dachte Krtz. an ein

innerlich verbindenden τε (vgl. Win. § 53, 2) angeschlossene zweite Participium soll dasselbe nicht bloss äusserlich an das erste anreihen, sondern in eine logische Beziehung dazu setzen. Wie schon das τῷ ῥήματι τ. δυν. αὐτοῦ zeigt, fliesst das hier hervorgehobene Verhältniss des Sohnes zur Welt unmittelbar aus seinem durch das ὢν κτλ. bezeichneten Verhältniss zu Gott. Wie dieses aber seine Erhebung zur gottgleichen Würdestellung, so motivirt jenes seine Erhebung zur Weltherrschaft. Den göttlichen Thronszitz kann nur theilen und damit an seiner Weltherrschaft theil haben, wer uranfänglich ein Verhältniss zur Welt gehabt hat. Ein solches war freilich schon dadurch gegeben, dass durch ihn die Aeonen gemacht sind (V. 2). Aber die Glaubensaussage über jenes Verhältniss geht doch noch weiter, sie muss dasselbe unmittelbarer, innerlicher, stetiger fassen. So tritt zunächst wieder die Bezeichnung des All aus V. 2 ein, nur mit dem rückweisenden Artikel: τὰ πάντα, und das φέρων besagt, dass er es ist, der sein Fortbestehen sichert *). Das Wort ist statt βασιτάζειν (Röm. 11, 18; Apoc. 17, 7) offenbar gewählt, weil es sich um den dauernden Fortbestand des All in all seinen Wechseln und Wandlungen durch die Aeonen hin (V. 2) handelt. — τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ) Die ganz allgemeine Voraussetzung, dass das αὐτοῦ auf den Sohn gehe, ist im Blick auf das αὐτοῦ in dem logisch so eng verbundenen ersten Participialsatz durchaus unhaltbar (vgl. schon Grot., Paul. u. besonders Zimmer, Exeget. Probleme Hildburgh. 1882, p. 11). Sie erst nöthigt, in dem Genit. τ. δυνάμ. nichts als eine nachdrucksvollere hebraisirende Wendung für das Adjectiv zu sehen, die dem Stil des Verf. ganz

dem Sohne eigenthümliches, ihn zum Sohne stempelndes und vom Vater unterscheidendes Gepräge, Hfm. daran, dass der Vater im Sohne die Ausprägung seiner selbst habe, in der er sich fassbar, erkennbar darstelle. Damit wird erst von Hfm. (vgl. zu ὢν) die Vorstellung umgebogen in die der εἰκὼν τ. θεοῦ τ. ἀοράτου, wodurch Paulus Col. 1, 15 den erhöhten Christus charakterisirt (vgl. 2 Cor. 4, 4), welche freilich auch viele andere Ausleger hier anziehen (vgl. de W., Lün., Keil), obwohl sie eine ganz andere Tendenz hat. Zu ὑπόστασις im Sinne von „Wesen“ vgl. Sap. 16, 21. Die ältere dogmatistische Exegese nahm es von der Hypostase des Vaters (gleich πρόσωπον, vgl. Hesychius), woran natürlich nicht zu denken ist.

*) Die ungenaue Erklärung der griech. Väter, welche dafür ohne Weiteres die Weltregierung unterschieben, erneuern Hfm., Keil unter dem Vorwande, dass für die Beziehung auf die Welterhaltung der Sprachgebrauch fehle. Allein wenn diese auch Col. 1, 17 directer ausgedrückt ist, so kann doch der Begriff der Fortbewegung, der gemeinhin in φέρειν liegt, die Grundbedeutung nicht aufheben, welche voraussetzt, dass das Getragene ohne den Tragenden herabfallen, d. h. hier vergehen würde.

fremd ist. Gemeint ist die göttliche Macht, wie in *τ. ὑποστ. αὐτ.* das göttliche Wesen; und erst dadurch wird die Vorstellung des göttlichen Allmachtswortes präcisirt, mittelst dessen der Sohn den Fortbestand des All durch alle Aeonen hin sichert. Dass dem Sohne dies göttliche Allmachtswort beigelegt wird, mittelst dessen Gott die Aeonen selbst herstellt (11, 3), schliesst vollends jede Combination desselben mit dem philonischen Logos aus. Erst so erhellt ganz deutlich, wie bei dem, welcher das Gepräge des göttlichen Wesens an sich trug, nothwendig auch das Wort ein Wort göttlicher Allmacht ist, das im Stande ist, das All zu tragen bis zu dem Zeitpunkt der Weltentwicklung, an dem er nach Vollendung seines irdischen Lebenswerkes zur gottgleichen Weltherrschaft gelangt. — *καθαρισμὸν τῶν ἀμαρτιῶν ποιησάμενος* ist schon nach diesem Gedankenzusammenhang reiner Zeitsatz, welcher auf die geschichtliche Voraussetzung seiner Thronbesteigung hinweist: nachdem er Reinigung von den Sünden vollbracht. Wenn nämlich der Brief davon ausgegangen war, dass Gott im Sohne zu uns geredet hatte (V. 1), so erhellt hier, dass damit sein irdisches Lebenswerk keineswegs abgeschlossen war, dass vielmehr dem Verf. der eigentliche Gipfelpunkt desselben die Sündenreinigung war, die er nach der Lehre des Briefes in seinem Opfertode beschafft hat. Gerade um die volle Universalität dieses Werkes auszudrücken, ist nicht von unseren Sünden (s. d. textkr. Anm.), sondern von den Sünden ganz allgemein die Rede, deren sühnende Tilgung wegen ihrer mit Schuld befleckenden Wirkung als Reinigung von ihnen gedacht ist*). — *ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης* Der Ausdruck aus Psalm 110, 1, welcher im plastischen Bilde die Theilnahme des Sohnes an der Würdestellung und Weltherrschaft Gottes bezeichnet, spricht also die Thatsache aus, in welcher sich die Einsetzung des Sohnes zum Erben des vollen väterlichen Besitzes (V. 2) verwirklichte: er hat sich gesetzt zur Rechten der Majestät. Dass statt einer Bezeichnung Gottes selbst seine *μεγαλωσύνη* (Psalm 150, 2,

*) Die Fassung des Genit. als Gen. object. (Win. § 30, 1), die keineswegs davon abhängt, dass *καθάρως* auch mit dem blossen Genit. steht (vgl. Hiob 7, 21. 2 Petr. 1, 9 und das analoge *ἀπολύτρωσις τ. παραβάσεων*), ist so einfach und sprachgemäss, dass es Künstelei ist, auf einen einzelnen incorrecten Ausdruck, wie Matth. 8, 3, hin an die Hinfügreinigung der Sünden selbst (Del., Hfm.) zu denken. Die Medialform enthält schon in sich selbst die Reflexion auf die subjective Selbstthätigkeit bei der Beschaffung der Reinigung (Kühner, § 375, 4), so dass auch daraus erhellt, wie überflüssig die Hinzufügung des *δι' ἑαυτοῦ* (Rept.) war.

vgl. Jud. V. 25) genannt ist, steht natürlich nicht im Gegensatz zu der Niedrigkeit, in welcher der Sohn als Sprecher Gottes gelebt hatte (Hfm.), da ja die ganze Aussage über ihn nur seine Würde und Hoheit als Sprecher Gottes hervorheben will, sondern betont, dass es sich eben um die Theilnahme an der vollen Grösse seiner Würde und Herrschaft handelt. Gar kein Gedankenmotiv empfiehlt aber die sprachlich incorrecte Verbindung des *ἐν ὑψηλοῖς* mit dem artikulirten *μεγαλ.* (Bl., Ebr.), da es unmöglich erst dieses Zusatzes bedurfte, um die Beziehung desselben auf die göttliche Majestät sicherzustellen. Wohl aber ergab es sich von selbst zum volltönenden Abschluss der Aussage, nicht um eines Gegensatzes willen zum Erdenleben Christi (Hfm.), sondern weil die himmlische Welt, in die es hineinweist, die Stätte der ungehemmten Entfaltung göttlicher Herrlichkeit ist, an der der Erhöhte Theil nimmt, wie er sie uranfänglich besass*).

V. 4. *ποσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων*) schliesst sich aufs Engste an *ἐκάθισεν* an und hebt nur noch ein Moment besonders hervor, das mit der Thronbesteigung des Sohnes gegeben war, dass er nämlich durch dieselbe vorzüglicher geworden als die Engel. Denn das dem Verf. so geläufige *κρείττων* empfängt seine nähere Bedeutung jedesmal aus dem Zusammenhange und geht hier auf den Vorzug an Würde und Macht, der in dem Sitzen zur Rechten Gottes ausgedrückt war. Dann ist es aber ganz undenkbar, dass die so angeschlossene Aussage das Thema der ganzen folgenden Ausführung bilden soll (so die meisten Neueren seit Bl.), als sollte die Hoheit des neutestamentlichen Offenbarungsmittlers an seiner Erhabenheit über die Engel als Mittler der alttestamentlichen Offenbarung bewährt werden**). Vielmehr

*) Zu *ἐν ὑψηλοῖς*, in der Höhe, vgl. Psalm 93, 4. 113, 5. Einer Reflexion auf die Vorstellung von mehreren Himmeln (vgl. Lün. u. A.) bedarf es zur Erklärung des Plur. nicht, der beim Adj. Neutr. häufig den ganzen Umfang des in dem Begriff Beschlossenen markirt (vgl. Apoc. 2, 24. 2 Kor. 5, 17). Analog *ἐν ὑψίστοις*, *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*.

**) Es stützt sich diese Auffassung auf die ganz vereinzelte Andeutung in 2, 2, die durchaus nicht die Thatsache aufhebt, von welcher der ganze Brief ausging (1, 1), dass die alttestamentlichen Offenbarungsmittler die Propheten waren (s. z. d. St.). Sie scheitert schon daran, dass weder 1, 4 — 2, 18 (Lün.) noch 1, 4 — 4, 13 (Keil) eine zusammenhängende Ausführung bildet, sondern vielmehr die Einleitung des Briefes mit 2, 4 aufs Deutlichste abschliesst. Noch weniger freilich darf diese Bezugnahme auf die Engel aus einer polemischen Beziehung auf solche erklärt werden, welche die Person Christi nur den Engeln gleichstellen wollten (Thol.) oder zur Engelverehrung neigten

kann diese abschliessende Aussage des ganzen volltönenden Eingangs nur die Absicht haben, den Hauptgedanken desselben von der Hoheit des neutestamentlichen Offenbarungsmittlers noch dadurch zu versiegeln, dass, was über die gottgleiche Weltstellung des Sohnes, die er in seiner Erhöhung empfangen hat, gesagt ist, an seinem Verhältniss zu den Engeln als der höchsten Wesensordnung der Schöpfung bewährt wird. — ὅσω διαφορώτερον παρ' αὐτούς) Die oratorische Vergleichungsform τοσούτω — ὅσω ist ebenso eine Lieblingswendung unsers Verf., wie die Verbindung des Comparativs mit παρά. Das διάφορος drückt an sich nur eine mannigfaltige Verschiedenheit aus (9, 10), aber nach dem Zusammenhang und der Verbindung mit dem vergleichenden παρά, in dem der Begriff einer Steigerung liegt (vgl. Win. § 35, 2, b), eine graduelle Verschiedenheit, die sich hier natürlich auf die Bedeutung und Würde des Namens bezieht. Ganz einzigartig im N. T. ist der Comparativ dieses so schon an sich comparativ gewordenen Begriffs, der nun diese graduelle Verschiedenheit noch stärker steigert. Dass schon der Name ἄγγελοι ein ὄνομα διάφορον sei, dem gegenüber es sich um ein ὄνομα διαφορώτερον handle (Hfm.), ist augenscheinlich unrichtig, da die Beziehung auf den Namen der „im Fleische lebenden Menschen“, dem gegenüber das διάφορος an sich allein die Bedeutung: verschieden an Würde erhalten könnte, eben durch den Context nicht dargeboten wird. Dieser ergibt nur, dass er um soviel vorzüglicher an Würde geworden ist als die Engel, um wieviel er im Vergleich mit ihnen einen an Würde weit verschiedenen d. h. ungleich höheren Namen empfangen hat. — κεκληρονόμηκεν ὄνομα) Dass dieser Name eben der Sohnesname ist, liegt nach V. 1 so auf der Hand, dass der Gedanke an Apoc. 19, 12 (Del.) ein vorübergehender Einfall geblieben ist. Allerdings werden auch die Engel im A. T. Gottessöhne genannt (Gen. 6, 2. Psalm 29, 1. 89, 7. Hiob 1, 6), was der Verf. sehr wohl weiss (vgl. zu V. 6) und keineswegs durch Uebersehen der wenigen Stellen, wo die LXX das alttestamentliche בְּנֵי אֱלֹהִים nicht durch den Ausdruck ἄγγελοι ersetzen, verkannt hat (gegen Bl.). Dass dieser Name nur ihre geschöpfliche Eigenschaft als Geistwesen

(Köstl.). Vgl. dagegen § 3, 3. Von einer gegensätzlichen Beziehung des γεγόμενος auf das ὦν V. 3 (Lün.) kann keine Rede sein, da, so gewiss das irdische Wirken des Sohnes als Sprecher Gottes und Sündenreiniger ein Aufgeben seines uranfänglichen Seins und Wirkens voraussetzt und eine Erniedrigung unter die Engel (2, 9) in sich schliesst, doch in dem ganzen Abschnitt darauf nicht reflectirt wird.

den Menschen gegenüber und kein der Heilsgeschichte angehöriges Verhältniss bezeichne (Hfm.), ist reine Fiction ohne jeden biblischen Grund. So wenig der Sohnesname, der Israel als Volk zukommt (Exod. 4, 22. Hos. 11, 1), der Einzigartigkeit dieser Bezeichnung des Messias Abbruch thut, so wenig jener Gattungsname der Engel, nicht weil derselbe nicht für die Engel charakteristisch ist (Lün.), sondern weil der Verf. den Sohnesnamen bereits als Bezeichnung eines einzigartigen Wesens nimmt, in welchem er überhaupt nur einer Person zukommen (Thol., Krtz.) und also jener Gattungsname ihm nicht verglichen werden kann. Die Stellen, wo im A. T. der theokratische König Sohn Gottes genannt wird, hat der Verf. eben ohne Frage nicht historisch, sondern messianisch gedeutet. Der Zeitpunkt, in welchem der Sohn diesen Namen empfangen hat, kann weder das *ἐκάρθισεν* (so noch Keil) sein, das, als die Einsetzung zum Erben involvirend (V. 2), schon die Anerkennung seiner Sohnschaft voraussetzt, noch in seiner Präexistenz gesucht werden (Lün.), da der Verf. von einer ewigen Zeugung, mit der dieselbe begonnen habe (Krtz.), nichts weiss (vgl. Anm. auf S. 40), noch bei seiner Menschwerdung (Hfm.), da der Verf. auf eine bekannte Thatsache hinweist und diese nach der folgenden Begründung nur darin bestehen kann, dass schon im A. T. dem Messias und ihm allein in jenem einzigartigen Sinne der Sohnesname beigelegt wird. Vgl. Riehm, Wörner. Jede Bestimmung eines Zeitpunktes lehnen mit Unrecht Moll und Möller ab. Das Perf. deutet darauf hin, dass der Empfang dieses Namens einen bleibenden Besitz zur Folge gehabt hat. In so grosser Nähe des *ἔθηκεν κληρονόμον* aber kann das *κληρονομεῖν* unmöglich ein einfaches Empfangen bezeichnen, sondern ist absichtsvoll gewählt von dem Empfang eines Besitzes, welchen sein Sohnesverhältniss ebenso mit sich brachte, wie es den Besitz des väterlichen Erbes mit sich bringt.

1, 5—14. Der Schriftbeweis*). — *τίνι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων*) Der Fragesatz, in dem durch die gesperrte Wortstellung ein starker Nachdruck sowohl auf *τίνι*

*) V. 8. Das *καὶ* zwischen den beiden Theilen des Verses, das in den LXX fehlt, ist in KLP weggelassen, das *ραβδ. εὐθ. ἡ ραβδ.* statt *ἡ ραβδ. τῆς εὐθ. ραβδ.* zugleich in DE den LXX conformirt, beides in Rept. Dann aber wird man auch mit NB (WH. txt.) gegen die LXX *βασιλ. αὐτου* st. *σου* lesen müssen, da die Entstehung dieser von den LXX abweichenden und zum ganzen Context inconformen Lesart völlig unbegreiflich wäre. Dagegen ist das Fehlen von *τ. αἰωνος* (B, WH. i. Kl.) blosser Nachlässigkeit. — V. 9. Mit Unrecht liest Tisch. statt *ανομιαν* nach NA *αδικιαν*, das offenbar, wie wohl auch im Cod. Alex. der LXX,

als auf *τῶν ἀγγέλων* fällt (zu wem, selbst von den Engeln etc.), ist nur ein lebhafterer Ausdruck für die Behauptung: Zu keinem von den Engeln hat er je gesagt. Gemeint ist natürlich Gott, der in der Schrift überhaupt und in den beiden folgenden Schriftstellen insbesondere direct redet, und der ja auch in V. 1—4 das Hauptsubject war. Ist nun das beiden Schriftstellen Gemeinsame, dass Gott einen als seinen Sohn anredet und sagt, dass er sein Sohn sein solle, und hat er das zu keinem von den Engeln gesagt, so ist damit begründet (*γάρ*), dass der Messias schon in der Schrift A. T.'s mit dem Sohnesnamen einen Namen erhalten hat, der ihn vor den Engeln auszeichnet (V. 4). Dabei ist freilich vorausgesetzt, dass der Name, den keiner selbst von den Engeln erhalten hat, einem von den Menschenkindern noch weit weniger zukommt, und dass daher jene Gottesworte zu dem Messias und von dem Messias geredet sind*). Die erste Stelle ist Psalm 2, 7, in der aber, wie die damit verbundene zeigt, nur das *υἱός μου εἶ σύ* in Betracht kommt, nicht aber das *ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*, das nur, um an die bekannte Psalmstelle deutlicher zu erinnern, mit aufgenommen ist, da es keinerlei Bedeutung für den Gedankenzusammenhang hat (vgl. Riehm). Ob und wie es sich der Verf. von seiner messianischen Auffassung der Stelle aus gedeutet habe, ist daher weder zu fragen noch zu entscheiden. Gewiss ist nur, dass der Sohn, in dem Gott zu uns geredet (V. 1), nicht erst, wie Act. 13, 33, bei der Auferstehung und Himmelfahrt zum Sohne gezeugt ist (Thol., Del., Keil noch Hil., Ambr., Calv.), und nach 1, 3 nicht erst bei seiner Menschwerdung (Hfm., Wörner nach Chrys., Theod.). Gänzlich wortwidrig aber ist es, an die ewige Zeugung des Sohnes zu denken (Lün., Krtz. nach Orig. u. den Meisten), da die philonischen Speculationen über das *σῆ-*

eingebraucht ist, um einen präciseren Gegensatz zu *δικαιος*. zu bilden, und V. 12 statt *ἐλιξεις* nach **ND** *αλλάξεις* (Trg. a. R.), das einfach dem folgenden *ἀλλαγῇ*. conformirt ist. Wenn er dagegen mit der Rept. das *ως ματιον* als Glosse streicht nach KLMP (vgl. Trg. i. Kl.), so zeigt die scheinbar unrichtige Stellung nach *αυτους*, die schon E änderte (*και ως ματ.*) und D durch Weglassung des *και* erleichterte, dass das ganz undenkbar ist.

*) Vergeblich bestreitet Hfm., dass hier ein Schriftbeweis vorliege theils wegen seiner falschen Deutung des *κεκληρονόμηκεν*, theils um irgendwie den (freilich von ihm willkürlich erweiterten) geschichtlichen Sinn der Schriftstellen vorzubehalten, obwohl sie der Verf., von demselben ganz absehend, messianisch deutet. Nach ihm erinnert der Verf. an geschichtliche Vorgänge, aus denen aber nur folge, dass er keinen Engel so genannt, nicht aber, dass der Sohnesname im A. T. dem Messias beigelegt werde.

μερον nicht für das Schriftverständniss des Verf. maassgebend sind. Wollte der Verf. auf die Deutung des σήμερον reflectiren, so konnte er nur an den Tag denken, wo Gott ihn zum ersten Male (in der Weissagung) zum Sohne proklamirte und so als seinen Sohn in die Welt einführte (vgl. zu V. 6), was auch dem Originalsinn der Stelle am meisten entspricht. — καὶ πάλιν) Dabei noch einmal zu ergänzen τίνι εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων (so gew.), ist wohl unnütze Schwerfälligkeit (vgl. de W.). Allerdings ist dasselbe nicht zu einem selbstständigen assertorischen Satz zu ergänzen, sondern die Frage setzt sich fort und das εἶπεν derselben erhält nur als zweites Object, von dem dasselbe gelten soll, die Stelle 2 Sam. 7, 14, die natürlich ebenfalls ausschliesslich als von dem Messias geredet genommen wird. Das hebraistische εἶναι εἰς rührt aus den LXX her, denen der Verf. in beiden Stellen wörtlich folgt. Dass beide Stellen auch von ihrer geschichtlichen Erklärung aus in irgend einem Sinne eine messianische Deutung zulassen, ist zweifellos; aber wie sich die modernen Ausleger, die über jene wie diese gleich sehr differiren, dieselbe vermitteln, ist gänzlich gleichgültig, da der Verf. die Stellen ohne Frage direct messianisch fasst.

V. 6. ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ) Der eine Verneinung enthaltenden Frage in Betreff zweier Gottesworte stellt der Verf. ausdrücklich mit δέ ein neues Gotteswort entgegen, indem er nur eine Erläuterung über den Zeitpunkt vorausschickt, auf welchen dasselbe sich bezieht. Da dieses Gotteswort dem Messias die Anbetung der Engel in Aussicht stellt, so ist klar, wie dasselbe die Kehrseite bildet zu dem Schriftbeweis dafür, dass Gott den Sohnesnamen keinem Engel beigelegt hat, und so zusammen mit V. 5 den Beweis aus der Schrift vollendet, dass der Messias an Würde ebenso hoch über die Engel erhaben sei, wie er einen so viel höheren Namen empfangen habe als sie (V. 4)*). Da das ὅταν c. Conj. Aor. nach bekanntem Sprachgebrauch für das Fut. exact. steht (Win. § 42, 5), kann bei dem εἰσαγάγῃ unmöglich an einen Act der Vergangenheit gedacht werden, weder an die Mensch-

*) Nach seiner Auffassung von V. 5 findet Hfm. natürlich auch hier keinen Schriftbeweis, sondern eine Fortführung des Gedankens von V. 4. Allein dass der Inhalt der Schriftstelle sachlich, wenn auch λέγει grammatisch, den Nachsatz zu dem Zeitsatz bilde, und so nur mit einem Schriftwort gesagt werde, wie sich in dem angegebenen Zeitpunkt die Engel verhalten werden, ist offenbar eine ganz willkürliche Annahme. Es handelt sich um das, was Gott sagen wird, wenn der in dem Zeitsatz angegebene Zeitpunkt eingetreten sein wird.

werdung Christi (Chrys., Calv., Beng.), noch an seine Auferstehung und Erhöhung (Grot., Ebr.), geschweige denn an einen fingierten Act, in welchem Gott noch vor seiner Fleischwerdung den Erstgeborenen der Welt vorgestellt habe (Bl., Reuss). Ohnehin nöthigt jede dieser Erklärungen, das *πάλιν* der Wortstellung entgegen nicht auf *εἰσαγάγη*, sondern auf *λέγει* zu beziehen, als sollte damit nur wie V. 5 ein weiteres Gotteswort angereicht werden, was selbst Möller noch für möglich hielt. Der Einwand gegen die einzig wortgemässe Fassung, dass noch von keiner ersten Einführung die Rede gewesen sei, erledigt sich nicht damit, dass schon V. 1. 3 von dem historischen Auftreten des Sohnes gesprochen war (vgl. Lün.), da ja dort nur von seinem irdischen Wirken die Rede war; aber nach der richtigen Fassung des *κεκληρονόμηκεν* V. 4 hat Gott den Messias eben damit in die Welt eingeführt, dass er ihm in der Weissagung des alten Testaments den Sohnesnamen beigelegt hat. Seine Wiedereinführung in die Welt kann also nur bei seiner bevorstehenden Wiederkunft geschehen, wie nach Gregor v. Nyssa die meisten neueren Ausleger erkennen. Eben darum heisst es auch *εἰς τὴν οἰκουμένην* (häufig bei Lucas), weil es sich um die Menschenwelt handelt, welche den Erdkreis bewohnt und welcher er dann den Sohn in seiner göttlichen Herrlichkeit offenbar machen wird. — *τὸν πρωτότοκον*) Der Ausdruck schliesst nothwendig die Beziehung auf andere Söhne ein, die nur es nicht in dem einzigartigen Sinne sind wie er; denn die absolute Fassung, die darin nur die divina excellentia überhaupt findet (de W.), kann durch Psalm 89, 28 in keiner Weise gerechtfertigt werden (Moll), wo ja die Vergleichung mit anderen Königen im Context klar vorliegt. Da nun hier das Object der Vergleichung nicht genannt ist, so kann dasselbe nur dem Context entnommen werden. Diesem liegt aber die Vergleichung mit den anderen Gottessöhnen (2, 10), die seit seiner ersten Einführung in die Welt geboren sind (Lün., Hfm., Del., Keil), nicht nur ganz fern, sondern die Wiedereinführung des Erstgeborenen setzt gerade voraus, dass er als solcher schon einmal in die Welt eingeführt, nicht aber dass er das erste Mal nur als der Sohn gekommen ist (Hfm.). Aber auch die Vergleichung mit der ganzen übrigen Creatur wird willkürlich eingetragen, mag man sie nun aus der Bezeichnung des Logos als *πρωτόγονος υἱός* bei Philo oder aus Kol. 1, 15 ableiten (Bleek, Riehm, Krtz., Hltzh.). Allein contextgemäss ist, an die Engel zu denken, von denen also der Verf. sehr wohl weiss, dass auch sie im A. T. *υἱοὶ θεοῦ* genannt werden (vgl. zu V. 4), aber eben nicht in dem einzigartigen Sinne, in welchem der Messias so

heisst. Der Unterschied des Erstgeborenen von den nachgeborenen Söhnen ist für das hebr. Bewusstsein gross genug, um dieser Einzigartigkeit keinen Abbruch zu thun; nur zeigt sich eben hier aufs Neue, dass bei dem Begriff des Erstgeborenen, so wenig wie bei dem des Sohnes, auf den Act der Zeugung reflectirt wird, nach welchem ja kein Unterschied zwischen ihnen läge, sondern auf seine Würde und Machtstellung. — λέγει) ist nicht bloss lebendige Vergegenwärtigung der Zukunft (Thol., Del.), sondern das Präs. steht, weil der Verf. in der Schrift bereits von Gott vorausgesagt findet, was er sagen wird, wenn jener Zeitpunkt eingetreten sein wird. — καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ) Da sogar das für die Anwendung des Citats bedeutungslose καὶ mit aufgenommen ist, kann unmöglich die Stelle Psalm 97, 7 (so früher die Meisten und noch Hltzh.) gemeint, oder mit Deuter. 32, 43 vermennt (Thol.), sondern nur die letztere citirt sein, die sich auch wirklich so in den LXX findet, obwohl diese Worte im hebr. Texte fehlen*). Dass der Verf. die Stelle auf die Anbetung des Messias bezog, hat seinen Grund nicht darin, dass kurz vorher im Liede Jehova selbst in erster Person redet (Lün.) oder dass er das κύριος 32, 36 auf den Messias bezog (Krtz.), da hier wie überall in keiner Weise erhellt, dass und wie weit der Verf. auf den Zusammenhang, dem die Stelle entnommen, reflectirte. Selbst wenn er auf die Bedeutung des mit aufgenommenen καὶ reflectirte, so folgte daraus doch nur, dass die Engel Gottes hier mit anderen Creaturen zur Anbetung aufgefordert werden. Vielmehr liegt der Grund einfach darin, dass eine Aufforderung der Engel zur Anbetung Gotte nicht gelten zu können schien, dessen Anbetung ja das dauernde und specifische Geschäft der Engel ist, und dass auch der Ausdruck, in dem die Engel als ἄγγελοι θεοῦ bezeichnet werden, dem zu entsprechen schien, da es ja sonst natürlicher hiesse: προσκ. θεῷ πάντ. ἄγγ. αὐτοῦ**). Dass der

*) Allerdings stimmen die Worte nur mit dem Cod. Vat. der LXX. Daher sind diejenigen, welche annehmen, dass der Verf. des Hebräerbriefs ausschliesslich eine unserem Cod. Alex. ähnliche Textgestalt benutze, weil dieser Cod. an unserer Stelle πάντες υἱοὶ θεοῦ liest, geneigt, mit Bleek anzunehmen, dass unserem Verf. die zweite Recension des Mosesliedes vorschwebte, welche in ihm wie in vielen Handschriften der LXX hinter den Psalmen sich findet, und in welcher auch er πάντες οἱ ἄγγελοι θεοῦ liest. Doch bleibt das allerdings recht zweifelhaft, da keineswegs, wie man sagt, in diesem Zusammenhang lauter Psalmstellen citirt sind (vgl. V. 5 b).

**) Alle Bemühungen der Ausleger nachzuweisen, dass die Anwendung des Verf. dem Originalsinn der Stelle entspreche, sind völlig vergeblich. Sagt man, dass er die Stellen, die von Jehova als dem

Verf. darin aber Worte sah, welche der Prophet im Geiste bei der Wiederkunft Christi reden hört, ergab sich ihm einfach daraus, dass der Messias bei ihr im Geleit seiner Engel erscheinen sollte (Matth. 16, 27. 25, 31), die dann ihn ebenso wie Gott selbst anbeten mussten. Darauf zu reflectiren, dass sie ihn auch vorher schon angebetet (Hltzh.), liegt völlig fern, weil es sich ja hier um einen Act der Anbetung handelt, welcher nach dem ganzen Context der *οἰκουμένη* seine über die Engel erhabene göttliche Würde kund thun soll. Vrgl. Zimmer a. a. O. p. 10 f.

V. 7 ff. *καὶ πρὸς μὲν τ. ἄγγ. λέγει*) Was Gott in Bezug auf die Engel sagt (vgl. zu dieser Bedeutung des *λέγειν πρὸς* Luc. 20, 19), wird durch das dem *δέ* in V. 8 correspondirende *μὲν* ausdrücklich als blosser Folie für das bezeichnet, was der Verf. vom Sohne sagen will, so dass der ganze Nachdruck auf dieses fällt. Um die ganze Bedeutung dessen zu ermessen, was V. 8—12 von dem Sohne gesagt ist, wird daran erinnert, wie Psalm 104, 4 von den Engeln Gottes, die seine höchsten Diener im Reiche der Schöpfung sind, sagt, dass Gott sie in Sturmwinde verwandelt und zur Feuerflamme macht, die im Blitz herabzuckt, wenn er durch sie seinen Willen ausrichtet in den elementaren Erscheinungen des Naturlebens. Die Vorstellung ergab sich leicht daraus, dass sie als Geister (V. 14) an sich keine Erscheinungsform haben und also verschiedene empfangen, je nach der verschiedenen Aufgabe, die ihnen im Dienste Gottes gestellt wird. Nicht darauf aber liegt der Nachdruck, dass sie blosser Diener Gottes sind; denn das liegt in dem Namen, der ihren Beruf bezeichnet, wie der Parallelismus zeigt. Vielmehr ihr Wesen soll dadurch charakterisirt werden, dass sie nur sind, was Gott aus ihnen macht je nach den Bedürfnissen ihres Dienstes, und darum wandelbar wie die gesammte Schöpfung, der sie angehören*). Hieraus

König des Gottesreiches reden (Moll), oder die von seiner endzeitigen Offenbarung handeln (Del.), auf den Messias deute, so setzt man immer wieder voraus, dass er auf den ganzen Zusammenhang reflectire, obwohl auch dann noch zweifelhaft bleibt, ob er denselben im Sinne der modernen Auslegung gefasst hat. Letzteres thun auch Hfm. u. Keil, die aber behaupten, dass der Verf. die Stelle in ihrem Originalsinn von Jehova nehme, nur dass nach seinem christlichen Bewusstsein das hier von demselben Ausgesagte sich durch Christum bei seiner Wiederkunft vermittele. Dass daraus freilich nicht folgt, dass eine für Jehova geforderte Anbetung Christo gelte, liegt auf der Hand.

*) Die Ausleger betonen vielfach beides in gleicher Weise (vgl. Lün.), ihren Charakter als Diener und ihre Wandelbarkeit, während doch der Verf. auf Ersteres erst V. 14 zu sprechen kommt. Die Stelle

folgt von selbst, dass das dadurch Vorbereitete, was nun in unverhältnissmässiger Ausführlichkeit (V. 8—12) vom Sohne gesagt wird, keineswegs weitere Ausführung der V. 4 ausgesagten Erhabenheit desselben über die Engel ist, sondern auf das zurückgeht, was V. 2f. über das Wesen des Sohnes und sein Verhältniss zu Gott, wie zu der Schöpfung gesagt ist, dass also der Schriftbeweis sich auf die gesammte Aussage über den Sohn bezieht, mit dem der Brief anhub, und nicht auf die angeblich V. 4 begonnene Vergleichung mit den Engeln (vgl. zu V. 4). — V. 8. *πρὸς δὲ τὸν υἱὸν*) Da dazu aus V. 7 *λέγει* ergänzt werden muss, kann auch der Sinn des *πρὸς* nur derselbe sein wie dort (vgl. Thol., Del., Moll, Keil gegen de W. u. A.). Wie V. 5 eine Stelle, die von dem Sohne handelt, als zu ihm geredet neben einer anderen, in der er wirklich angeredet ist, angeführt wird, so hier auch die Worte, die zu ihm geredet sind, als mit Bezug auf ihn gesprochen neben denen in V. 8b, die nach richtiger Lesart von ihm geredet sind. Der Verf. beginnt mit Psalm 45, 7, wo er das *ὁ Θεός* als Vocativ fasst (vgl. Win. § 29, 2) und darum den Gedanken ausgedrückt findet, dass der Thron des Sohnes, der in dem schon von den Rabbinen messianisch gedeuteten Psalm als ein göttliches Wesen angeredet wird, in alle Ewigkeit bestehe*). Das textkritisch unanfechtbare *καί*, das der Verf. in den Text der LXX einschaltet, kann unmöglich bloss das einheitliche Citat in zwei getrennte Aussagen zerlegen (so gew.), da nach des Verfassers Fassung und Auffassung der zweiten Hälfte von Psalm 45, 7 dieselbe keineswegs enger mit 45, 8 zusammengehört als mit der ersten Hälfte. Vielmehr muss diese Einschaltung mit der eigenthüm-

ist wörtlich nach den LXX gegeben und zwar in der Gestalt des Cod. Alex. (Vat.: *πῦρ φλέγον*). Da der Verf. den Grundtext nicht kennt, liegt die Frage ganz fern, ob die Uebersetzung der LXX demselben entspricht oder nicht. Nach der nächstliegenden Wortfassung und dem Context heisst es dort umgekehrt, dass Gott Winde und Feuerflammen zu seinen Boten und Dienern macht. Aber nachdem der Versuch, diesen Sinn unserem Texte aufzuzwingen (Bez., Grot.), allseitig aufgegeben ist, suchen Hfm., Keil u. A. dem alttestamentlichen Texte den Gedanken der LXX zu vindiciren.

*) Die Versuche, die vocativische Fassung zu umgehen (vgl. Grot. und noch Ew.: dein Thron ist Gott), sind ohne willkürliche Umdeutung des Wortsinnes undurchführbar und darum allseitig aufgegeben. Selbst Hfm., der, wenn auch in seiner Weise, doch wie die Meisten den Urtext anders erklärt, fasst den Sinn der LXX und des Verf. vocativisch, lässt aber im Gegensatz zu der Fortsetzung des Citats, die daher durch *καί* getrennt werde, wirklich Gott selbst angeredet sein. Nur sollen die Leser das von dem Gottesthron ewigen Bestandes

lichen Aenderung zusammenhängen, die er in der sonst so wörtlich wiedergegebenen, und darum offenbar ihm vorliegenden langen Stelle der LXX (Psalm 45, 7. 8) vornimmt. Er entnimmt nämlich der dort vorliegenden Anrede an den gottgleichen Messiaskönig (τ. βασι. σου) nur eine Aussage über den Charakter seiner Königsherrschaft (τ. βασι. αὐτοῦ), die er darum auch in anderer Beziehung freier gestaltet. Es handelt sich hier nämlich keineswegs um eine unangemessene Artikelsetzung (Bl., de W.), wie sie darum Lün. dem ein so reines Griechisch schreibenden Verf. nicht zutrauen will; sondern, indem derselbe nach dem berichtigten Text Subject und Prädicat vertauscht, sagt er nicht, dass sein Scepter ein Scepter von Gradheit (gen. qualit.) sei, sondern fasst das Scepter der Gradheit (ἡ ῥαβδος τῆς εὐθύτητος), welches bei seinem Walten allezeit die grade Linie des Rechtes einhält, höchst nachdrucksvoll als das Ideal eines Scepters. Indem er nun sagt, dass dies Scepter seiner Königsherrschaft Scepter sei (ῥαβδος τῆς βασιλείας αὐτοῦ), also das, mit welchem er allezeit waltet, will er offenbar betonen, dass der Messiaskönig, der im Psalm als göttliches Wesen angeredet wird, auch dadurch, dass seine Königsherrschaft in absolutem Sinne eine gerechte sei, seine Gottgleichheit bewähre, während der Ausdruck der LXX nur überhaupt sein Walten als ein gerechtes charakterisirt*). — V. 9. ἡγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν) Fortsetzung der Stelle Psalm 45, 8, wörtlich nach den LXX; denn dass dort der Cod. Alex. ἀδικίαν hat, beweist doch nur, dass der Septuagintatext unseres Verf. nicht ausnahmslos dem des Cod. Alex. entsprach (vgl. Anm. zu V. 6). Die Ausleger erkennen richtig, dass der Verf. die Aoriste mit Beziehung auf das geschichtliche Leben des Messias fasst; dann aber kann diese Aussage unmöglich eine weitere Ausführung seines gottgleichen Waltens sein, von dem V. 8 redete (gegen Keil), da ja V. 3 ausdrücklich gesagt war, dass er erst

Geredete von dem Thron des in die Welt wieder eingeführten Erstgeborenen verstehen. Keil dagegen fasst den Psalm auch im Urtext direct messianisch und lässt auch dort den Messias Elohim angeredet sein, was Hltzh. freilich nur für ein Prädicat des Königs in seiner Richterqualität nimmt, da er mit den Meisten den Psalm nur als indirect messianisch ansieht. Der Verf. nimmt ihn aber ohne Frage direct messianisch und folgt einfach wörtlich den LXX, deren ihm vorliegender Text sich hier wie 1, 7 mit dem Cod. Alex. verwandt zeigt (vgl. Cod. Vat.: εἰς αἰῶνα αἰῶνος).

*) Zimmer, der allein die richtige Lesart anerkennt (a. a. O. p. 5), hat irrthümlich βασιλεία im Sinne von Reich genommen und durch die Beziehung auf das Gottesreich die contextmässige Beziehung der Worte verkannt.

nach Vollendung seines irdischen Werkes zum Throne Gottes erhöht ist. Da aber die Psalmstelle, als fortlaufende Anrede gelesen, gar keine andere Beziehung zulies, so hat der Verf. eben Psalm 45, 7 getrennt und die zweite Hälfte nur als eine eingeschaltete Aussage über sein gottgleiches Walten auf dem Throne Gottes gefasst, nach welcher die fortgesetzte Anrede sehr wohl sagen konnte, wie und warum er zu diesem Throne erhöht ist*). — *διὰ τοῦτο*) weil er Gerechtigkeit geliebt und Gesetzlosigkeit gehasst hat. Die älteren dogmatistischen Ausleger stiessen sich daran, dass hier die Erhöhung des Messias als Lohn für die in seinem irdischen Leben bewiesene Gesinnung gefasst wird, was doch auch ein dem Paulus geläufiger Gedanke ist (Phil. 2, 9: *διό*), und wollten unmöglicher Weise erklären: darum, damit du liebtest etc. (vgl. Gerhard u. schon August.). — *ἔχρισέν σε, ὁ θεός, ὁ θεός σου ἑλαϊον ἀγαλλιάσεως*) Ganz vergeblich sucht man die durch den Zusammenhang mit V. 8 sich aufdrängende Beziehung der Salbung auf die mit seiner Thronerhebung selbstverständlich verbundene zu entfernen (vgl. Bl., Moll, Ebr., Hfm., Krtz., Keil), die de W., Lün. u. A. mit Recht annehmen. Natürlich hat der Verf. dabei, dass es nicht Oel überhaupt sondern Freudenöl war, mit dem er gesalbt ist, an die göttliche Herrlichkeit gedacht, mit der er bei seiner Thronerhebung bekleidet ist (vgl. Lün.), und an die Seligkeitsfülle (vgl. Moll), welche dieselbe mit sich bringt. Aber das schliesst die Beziehung auf die Salbung zum Könige nicht aus, während die ausschliessliche Beziehung auf den Segen seiner Berufsausübung (Keil) oder die Dauer seiner Herrschaft (Hltzh.) den Ausdruck entleert. Ganz contextwidrig dachten Aeltere an die Salbung mit dem Geiste. Die Fassung des ersten *ὁ θεός* als Subject, wozu *ὁ θεός σου* die Apposition bildet (Ew., Del., Hfm., Hltzh.), die natürlich im Urtext beabsichtigt war, wäre hier sprachlich möglich; aber bei dem Nachdruck, den V. 8 auf die Anrede *ὁ θεός* legt, spricht doch alles dafür, es auch hier vocativisch zu fassen (so gew. und selbst Keil). — *παρὰ τοὺς μετόχους σου*) Ob der Verf. auch für dieses Moment der Stelle eine besondere Deutung im Sinne gehabt habe, ist ganz zweifelhaft.

*) Schliesst sich wirklich an den Preis seines gerechten Waltens in unmittelbar fortgehender Anrede die Aussage des V. 9 an, so kann diese nur (wie sie auch im Urtext ohne Frage gemeint war) eine Ausführung über diese Gerechtigkeit sein; denn ganz unnatürlich ist es, wenn Hfm. die Aoriste dahin presst, dass er sie von der innerlichen Selbstbestimmung fasst, die sein königliches Walten zu einem gerechten macht (er hat „was recht ist, zum Gegenstande seiner Liebe, und das, was unrecht ist, zum Gegenstande seines Hasses gemacht“).

Ohnehin lässt es der Ausdruck durchaus dahingestellt, ob der Messias nur durch die Salbung mit Freudenöl, oder durch die Salbung überhaupt im Vergleich mit (1, 4) seinen Genossen ausgezeichnet ist. Eben darum aber ist die Beziehung auf andere Könige (Ebr., Del., Moll) oder gar auf die Christen, die zum Mitherrschen mit ihm berufen sind (Hfm., Krtz., Keil nach Calv. u. A.), nicht indicirt, zumal die letztere Fassung dem Vorstellungskreise des Verf. ganz fern liegt. Contextgemäss wäre nur die Beziehung auf die Engel (Bl., Lün.), die als die Nächsten an Gottes Thron um so mehr mit ihm in Vergleich gestellt werden können, als sich ja durch den ganzen Abschnitt die Vergleichung mit ihnen hinzieht. Alle anderen Deutungen sind ganz willkürlich.

V. 10 ff. bringt, mit einem einfachen καί (scil. πρὸς τὸν υἱὸν λέγει) angeschlossen, eine umfassende zweite Stelle (Psalm 102, 26—28), welche im Gegensatz zu dem von den Engeln Gesagten (V. 7) ebenso die Unwandelbarkeit des Sohnes betont, wie V. 8 f. seine gottgleiche Herrschaft. Die Stelle gewinnt aber dem Verf. dadurch noch eine besondere Bedeutung, dass sie das Verhältniss des Sohnes zur Schöpfung genau so beschreibt, wie er es V. 2 f. gethan hat. Dass er die im Urtexte unzweifelhaft an Gott gerichteten Worte auf den Messias bezog, kann freilich nicht bloss in dem κύριε, als der gangbaren Anrede Christi, seinen Grund gehabt haben (Lün.), sondern nur darin, dass nach seiner Schriftauffassung Gott selbst redet und hier deutlich einen Anderen (und dann natürlich nur den messianischen κύριος) anredet, weshalb er auch, obwohl sonst wörtlich den LXX folgend, das σὺ mit Nachdruck vorangestellt hat*). Dann aber war von ihm gesagt, dass er zu Anfang (κατ' ἀρχάς, wie Psalm 119, 152 statt ἀπ' ἀρχῆς) die Erde gegründet und die Himmel seiner Hände Werke sind, ganz wie es V. 2 hiess, dass durch ihn die Aeonen gemacht sind. — V. 11. αὐτοί) geht nicht auf Himmel und Erde (Del., Krtz.), sondern nur auf die Himmel, von

*) Wenn noch Ebr., Del. aus dem messianischen Charakter des Psalms die Anwendung der Stelle erklärten, obwohl doch jedenfalls in diesen Worten nichts Messianisches enthalten, und die Annahme, dass der Verf. auf den übrigen (messianischen) Inhalt des Psalms reflectirte (de W.), gänzlich unnachweislich ist, so haben Hfm., Keil, Hltzh. sich dabei beruhigt, dass, was im A. T. von Jehova gesagt sei, für den Gläubigen dem gottgleichen Sohne gelte, womit jede selbstständige Bedeutung der Schriftaussage aufgehoben wird. Das σὺ κύριε, das der Cod. Alex. nach κατ' ἀρχάς, Cod. Vat. erst nach τὴν γῆν stellt und auf das der Verf. solchen Nachdruck legt, fehlt im Urtexte gänzlich.

denen, weil sie am stärksten den Eindruck der Unwandelbarkeit machen, insbesondere hervorgehoben wird, dass auch sie vergehen werden. — *σὺ δὲ διαμένεις*) Da die Reflexion auf das im Urtext stehende Futurum (Bl. nach Luth., Beng. u. A.) beim Verf. undenkbar ist, wird es, dem parallelen *σὺ δὲ αὐτὸς εἶ* entsprechend, präsentisch zu nehmen sein: du aber überdauerst, bleibst durch alle Zeitenwechsel hindurch. — *καὶ πάντες*) zeigt deutlich, dass von den Himmeln, die in einer Mehrzahl gedacht sind, die Rede ist; sie werden veralten, wie ein durch langen Gebrauch abgenutztes Gewand. — V. 12. Wie nach V. 3 der Sohn es ist, der mittelst seines göttlichen Machtworts Alles trägt, also es auch vergehen lässt, wenn er es nicht mehr trägt, so heisst es hier, dass er die Himmel, wenn sie nach V. 11 unbrauchbar geworden, wie einen abgenommenen Ueberwurf zusammenrollt, so dass sie, wie man das Gewand wechselt, wenn es alt geworden, in neue umgetauscht werden *). Den drei durch dasselbe Bild verbundenen Aussagen über die Vergänglichkeit und Wandelbarkeit der Himmel tritt zum Schlusse mit grossem Nachdruck gegenüber: Du aber bist derselbe, d. h. bei dir tritt nie eine Wandlung ein, und deine Jahre hören nicht auf, d. h. du bist ewig und unvergänglich.

V. 13 f. kehrt schon der Form nach mit dem metabatischen *δέ*, das, um die Präposition von ihrem Kasus nicht zu trennen (*πρὸς τίνα* wie V. 7. 8), die dritte Stelle einnimmt, zu einer mit V. 5 völlig gleich gestalteten Frage, und somit zu dem Ausgang des Schriftbeweises zurück. Wie dort mit der Frage constatirt war, dass kein Engel den Sohnesnamen empfangen hat, den der Verf. von vornherein dem Messias beilegte (V. 1), so wird hier mit ihr constatirt, dass Gott keinem Engel den Thronszitz zur Rechten Gottes angewiesen hat, noch anweist (Bem. das Perf.), zu dem er den Messias nach Psalm 110, 1 beruft, und den nach V. 3 Christus thatsächlich bestiegen hat. Es erhellt hier also aufs Neue, dass der Schriftbeweis sich keineswegs auf V. 4 beschränkt, sondern die ganze Aussage

*) Das *ἑλίξεις* ist die sicher beglaubigte Lesart der LXX, die vielleicht durch eine Reminiscenz an Jes. 34, 4 geleitet waren. Dagegen ist das zweite *ὡς ἑμῶν* Zusatz des Verfassers, der auch in der dritten Aussage die Angabe des verglichenen Gegenstandes nicht missen wollte. Natürlich heisst es dann: wie ein Gewand werden sie auch umgetauscht werden (Hfm.). Künstlicher will Zimmer, der gegen die ganz haltlose Annahme, dass sie ein Glossem sei, die richtige Lesart gut vertheidigt (a. a. O. p. 5), das *καὶ ὡς περιβόλαιον* zu V. 11 ziehen, wo es ganz überflüssig ist, wenn man nicht, offenbar zu speciell, *περιβ.* vom Schleier (1 Kor. 11, 15) nehmen will, und *ὡς ἑμῶν* zu *ἑλίξεις*.

1, 1—4 begründen will. Der schon von Christo messianisch gedeutete Psalm (Marc. 12, 35 ff., vgl. Act. 2, 34. 1 Kor. 15, 25) verheißt in der Form einer an ihn ergehenden Aufforderung dem Messias die volle Theilnahme an der göttlichen Würdestellung und Weltherrschaft, die dem zur Rechten Gottes Sitzenden zukommt, bis er alle seine Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt d. h. sie so vor ihm niedergeworfen haben werde, dass er ihnen als Besiegten den Fuss auf den Nacken setzen kann (vgl. Jos. 10, 24). Dass aber von diesem Zeitpunkt an eine Wandlung mit ihm vorgehe, wie sie 1 Kor. 15, 28 in Aussicht genommen wird, ist nicht im Entferntesten angedeutet (vgl. Keil). Wenn der Verf. mit diesem Gotteswort der Schrift es ausdrückt, dass keinem Engel diese Ehre zu Theil geworden, so liegt darin trotz aller Einreden Hfm.'s ein Beweis dafür, dass vom Messias gilt, was der Verf. von ihm V. 3 ausgesagt hat. — V. 14 constatirt in einer zweiten die Bejahung involvirenden Frage (οὐχί), dass ihrem Wesen nach in Bezug auf die Engel nicht gesagt werden kann, was nach V. 13 von keinem derselben gesagt ist. Denn sie sind allzumal, auch ihre höchsten Ordnungen nicht ausgenommen, dienstbare Geister. Dass der Ausdruck λειτουργικός bei den LXX wiederholt Dinge oder Handlungen bezeichnet, die zum heiligen Dienste gehören (Num. 4, 12. 26. 7, 5), liegt hier ganz fern; denn der Ausdruck ergab sich dem Verf. von selbst aus der Bezeichnung der Engel in der V. 7 angezogenen Psalmstelle; λειτουργικά πνεύματα sind Geistwesen, welche Dienstleistungen zu erfüllen haben. Die nähere Bestimmung εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα besagt nur, dass sie in dieser ihrer dienenden Stellung beständig entsandt werden um auszurichten, was zur Ausführung des Willens ihres Absenders dient. Dass es Gott ist, dem sie dienen und dessen Willen sie dienstbar ausrichten, erhellt daraus, dass die Objecte, an denen sich ihre διακονία bethätigt, ausdrücklich als die bezeichnet werden, um deretwillen sie ausgesandt sind: διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν. Gemeint sind die Glieder des auserwählten Volkes, welche nach göttlicher Bestimmung (μέλλειν, wie Luc. 9, 44. 24, 21) in den ihnen zugedachten Besitz von σωτηρία gelangen (κληρονομεῖν Luc. 10, 25. 18, 18) sollen. Dass σωτηρία hier, oder irgendwo sonst, den positiven Begriff der Seligkeit, des Heils überhaupt ausdrücke (so gew., u. noch Bl., de W., Lün., Keil), ist eine völlig unbeweisbare Annahme. Was die Glieder des auserwählten Volkes bedürfen und was ihnen von dem Gott des Heils zugedacht ist, ist Errettung von Tod und Verderben (Hfm.); solche ihnen zu beschaffen, ist das Ziel aller Heilsveranstaltungen im Alten (vgl. 2, 2) wie

im Neuen Bunde, weshalb auch hier keineswegs bloss an eine Entsendung von dem Gottesthron, auf welchem Jesus sitzt, gedacht ist (gegen Hfm.). Also nicht bloss in der Natur, sondern auch in der Heilsgeschichte bedient sich Gott der dienstbaren Geister zu den von seinen Heilszwecken erfordernten Dienstleistungen. Aber selbstständig Errettung zu beschaffen, wie der, welcher Reinigung von Sünden vollbracht hat (1, 3), vermögen sie nicht.

Kap. 2.

2, 1—4. Die paränetische Anwendung*). — *διὰ τοῦτο*) weist keineswegs nur auf den angeblich so ausführlich gegebenen Schriftbeweis für die Erhabenheit Christi über die Engel zurück (so neuerdings gewöhnlich, vgl. Lün.), sondern auf Alles, was Kap. 1 über die einzigartige Hoheit des newtestamentlichen Offenbarungsmittlers ausgesagt und an Gottesworten der Schrift bewährt ist (vgl. Hfm., Keil). Noch wendet sich der Verf. nicht an seine Leser, sondern er folgert nur, sich selbst einschliessend, aus dieser einzigartigen Hoheit, dass wir um ihretwillen in einem um so viel höheren Maasse auf das Gehörte Acht haben müssen, als wenn der, welcher es geredet hat, nicht der wäre, der er war**). — *μήποτε παραρῶμεν*) Die Warnung, nicht daran vorbeizufahren, kann ihre Beziehung nur erhalten durch das gegensätzliche *προσέχειν* und somit nur auf das gehörte Wort gehen (Ebr., Hfm., Hltzh., vgl. Moll), nicht auf das in ihm verkündigte Heil (so gew. seit Bl., de W., auch Lün., Keil), von dem, auch abgesehen davon, dass die *σωτηρία* 1, 14 diesen positiven Sinn nicht ausdrückt, dort nur in völlig allgemeinem Sinne und nicht mit Bezug auf den Verf. und die Leser die Rede war. Der Aor. 2 pass. hat allerdings active Bedeutung (vgl. Prov. 3, 21) und kann daher nicht: vorbeigeströmt werden (Lün., Krtz., Keil) über-

*) V. 1 stellt die Rept. das *ἡμας* vor *προσεχειν* (KLP) und schreibt *παραρῶμεν* mit Verdoppelung des ρ. — V. 4. Das *συνμαρτ.* (B) statt des Decomp. ist einfache Nachlässigkeit.

**) Das besonders bei Paulus häufige *περισσοτέρως* enthält eine doppelte Steigerung, wie das *διαφορώτερον* 1, 4, da schon im Begriff des *περισσῶς* an sich eine Steigerung liegt, deren Vergleichungspunkt der Context ergeben muss. Es gehört natürlich nicht zu *δεῖ* (Grot., Beng., Thol. u. A.), sondern zu dem Hauptbegriff des *προσέχειν* (hier c. Dat. ganz wie Act. 8, 6. 16, 14). Die *ἀκουσθέντα* weisen auf das zurück, was Gott *ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν νῷ* 1, 1.

setzt werden; allein das sichtlich gewählte Wort darf nicht in: vergessen, überhören (Erasm., Bez. u. Aeltere) oder dergl. verflacht werden, sondern weist bereits im Bilde auf die gewaltige Zeitströmung hin, welche von dem Gehörten abtreibt und das Achthaben darauf verhindert. μήποτε steht besonders häufig bei Lucas (vgl. z. B. 3, 15).

V. 2 ff. begründen (γάρ) die Nothwendigkeit des Achthabens auf die ἀκουσθέντα durch eine Verweisung auf die unausbleibliche Strafe des Gegentheils*). Diese Unausbleiblichkeit wird aber klargestellt durch einen Blick auf die Strafe, welche die Nichtachtung des Wortes Gottes schon im A. B. traf. Um diese als eine thatsächliche vor Augen führen zu können, geht der Verf. zurück auf die Gesetzesoffenbarung; denn dass diese mit ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος gemeint sei, ist gegen Aeltere (vgl. Cal., Seml.), die an einzelne Kundgebungen durch Engelmund ausschliesslich oder doch zugleich (vgl. noch Ew.) dachten, jetzt allgemein anerkannt. Dieses Wort gehört aber ohne Frage zu denen, welche Gott zu den Vätern in den Propheten geredet hat (1, 1), da ja auch Moses ein Prophet war (Deut. 18, 15). Wenn der Verf. im Anschluss an eine rabbinische Tradition, welche schon die LXX in Deut. 33, 2 eintragen (vgl. Act. 7, 53. Gal. 3, 19), hervorhebt, dass dies durch Engelvermittlung geschah, so thut er das im Anschluss an 1, 14, wonach Gott des Engeldienstes sich bei seinen Heilsveranstaltungen bedient. So wenig man dies aber mit Hfm. rationalisiren darf, indem man es lediglich auf die Vorgänge bei der Gesetzgebung bezieht, welche dem Leben der Schöpfungswelt angehörten, so gewiss bezieht es sich nur auf die Art, wie das Wort Gottes an Moses kam; es hat aber keineswegs die Absicht, die Engel als die alttestamentlichen Heilsmittler Christo gegenüber zu stellen (vgl. zu 1, 4) und auf Grund ihres V. 4—14 aufgewiesenen Verhältnisses zu Christo die Inferiorität des durch ihre Vermittelung geredeten Wortes zu betonen (gegen Keil). Vielmehr bürgt diese Engelvermittlung gerade dafür, dass das damals geredete Wort auch wirklich ein Gotteswort war.

*) Daraus erhellt aufs Neue, dass in V. 1 nicht schon von einem zu vermeidenden Heilsverlust, worin ja eben diese Strafe bestände, die Rede gewesen sein kann. Es war darum ganz natürlich, wenn man von der falschen Beziehung des παραρῶμεν aus hier die Gefahr desselben begründet fand, was aber schon darum nicht angeht, weil dann eben von dem die Rede wäre, was man im Falle der Nichtachtung der ἀκουσθέντα verlöre, aber nicht von dem, was dann unausbleiblich eintritt.

— ἐγένετο βέβαιος) Zu Grunde liegt die Vorstellung, dass die Unverbrüchlichkeit des Wortes sich erst in ihren geschichtlichen Erweisungen, auf welche der Aorist hindeutet, vollkommen realisirt (vgl. zu Röm. 3, 4). Unverbrüchlich kann aber das Wort des Gesetzes genannt werden, wie die Verheissung (Röm. 4, 16), weil es überall mit der Drohung für seine Uebertreter verbunden war, so dass der mit καὶ angeschlossene Satz zeigt, wie durch den Vollzug dieser Drohung seine Unverbrüchlichkeit sich erwies (Hfm., Keil). Davon, dass es durch die Art seiner Vermittelung (Ebr., Krtz.) oder gar trotz derselben (Hltzh.) fest wurde, kann keine Rede sein. — καὶ πᾶσα παράβασις καὶ παρακοή) weist nicht auf die Uebertretung von Verboten und Geboten hin (Bl., Hfm., Hltzh.), wovon ein Blick auf Gal. 3, 19, wo παραβάσεις offenbar die Uebertretungen der für ihre Erfüllung das Leben verheissenden Gebote (V. 21) sind, und auf Röm. 5, 19, wo παρακοή gerade sich auf das von Adam übertretene Verbot bezieht, das Gegentheil zeigt. Es ist auch nicht eine Steigerung von objectiver Uebertretung zu subjectiver Nichtachtung (Del., Lün., Keil); vielmehr, wie das nur einmal gesetzte πᾶσα zeigt, ist nicht jede Uebertretung überhaupt gemeint, da es ja für alle Schwachheits- und Verfehlungssünden die Opfersühne gab, sondern jede in bewusstem Ungehorsam (vgl. Krtz.) begangene, die unweigerlich der vom Gesetze gedrohten Strafe verfiel und so thatsächlich seine Unverbrüchlichkeit erwies. Der Verf. bezeichnet diese Strafe daher als die gerechte (ἐνδικον, vgl. Röm. 3, 8) d. h. gesetzmässige Lohnertheilung (μισθαποδοσίαν, volltönender Lieblingsausdruck des Hebräerbriefts, der an sich eine vox media, hier natürlich im schlimmen Sinne gebraucht ist), welche die frevelhafte Gesetzesübertretung empfing (ἔλαβεν, vgl. 1 Kor. 3, 8. 14). — V. 3. πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα) In der Frage, wie es möglich sei, dass wir ungestraft davonkommen werden, liegt die stärkste Verneinung dieser Möglichkeit. Die ἡμεῖς sind dieselben, zu denen Gott im Sohne geredet hat (1, 1) und die darum so dringenden Anlass hatten, auf das Gehörte Acht zu haben (2, 1). Der Ergänzung eines Objects (Ebr. nach Aelteren: τ. μισθαποδοσίαν) bedarf es bei ἐκφεύγειν nicht (vgl. 1 Thess. 5, 3), zumal die Vorstellung des drohenden Verderbens ja schon durch die Erwähnung der von Gott durch den Engeldienst vermittelten σωτηρία (1, 14) nahegelegt war, wie die sofort folgende Reflexion auf diese σωτηρία zeigt. — τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας) bezeichnet den Fall, für den die Unmöglichkeit eines Entrinnens behauptet werden soll; und das Vergehen, dem sie angedroht wird, ist absichtlich so charakterisirt, dass

es im Vergleich mit dem unter dem alttestamentlichen Gesetz bestraften Ungehorsam als ein viel grösseres erscheint. Dann aber erhellt, dass schon dieses Gesetz eine *σωτηρία* beabsichtigte (vgl. 1, 14 mit 2, 2), sofern die Erfüllung desselben von allen göttlichen Strafgerichten errettete; nur wird die, von welcher wir nach V. 1 gehört haben, durch das in seiner gesonderten Voranstellung stark betonte *τηλικοῦτος* (2 Kor. 1, 10) als eine so grosse bezeichnet, wie sie es sein muss, wenn kein geringerer als der Kap. 1 in seiner einzigartigen Hoheit erwiesene Sohn sie verkündet hat. Es ist eben die definitive, nicht erst durch Gesetzeserfüllung zu erringende, sondern vom Sohne durch Sündenreinigung (1, 3) beschaffte Errettung vom ewigen Verderben. Die geringschätzig Vernachlässigung (*ἀμελεῖν*, wie Matth. 22, 5) derselben, welche eingetreten ist (part. aor.), wenn man das Achthaben auf das sie verkündigende Wort aufgegeben hat (V. 1), muss aber noch viel unfehlbarer gerechte Strafe treffen, als die Nichtachtung der mit der Gesetzeserfüllung gegebenen Errettung, welche sich in der bewussten Uebertretung desselben zeigt (V. 2).

Die Frage ist geschlossen. Der Verf. knüpft aber an das letzte Wort mit dem motivirenden *ἥτις* (welches ja) einen Relativsatz an, der weder sprachlich (Thol.) noch sachlich (so die Meisten, vgl. noch Keil, Hltzh.) mit *τηλικαύτης* zusammenhängt, da die Hauptaussage desselben für die Grösse jener Errettung garnichts austrägt. Vielmehr erhöht die hier eingehend nachgewiesene sichere Verbürgung derselben, welche jeden Zweifel ausschliesst, nur die Verantwortlichkeit ihrer Vernachlässigung und begründet darum die Unmöglichkeit des Entrinnens im Falle derselben (Hfm.). Nur der voraufgeschickte Participialsatz weist noch einmal auf die Thatsache zurück, die in dem Zusammenhange von V. 1 u. 3 bereits vorausgesetzt war, dass die Errettung, um die es sich jetzt handelt, der Inhalt des von uns gehörten Wortes war, indem er sagt, dass dieselbe den Anfang ihrer Verkündigung genommen habe (*ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι*, eine nur hier im N. T. vorkommende Wendung, die durchaus nichts Brachylogisches hat, gegen Keil) durch den Herrn selbst (*διὰ τοῦ κυρίου*). Dies *διὰ* gehört aber keineswegs zu *λαλεῖσθαι*, wie man gew. voraussetzt, so dass Lün., Keil betonen konnten, es handle sich eigentlich um ein Wort Gottes selbst, das nur durch Christum vermittelt sei wie das Gesetzeswort durch die Engel (vgl. dagegen zu V. 2), sondern zu *ἀρχὴν λαβοῦσα*. Eben weil der Herr selbst das Wort von der *σωτηρία* zuerst verkündigt hat, wie Moses das Wort des Gesetzes, ist der

Anfang ihrer Verkündigung durch ihn vermittelt*). Der aber, durch welchen ihre Verkündigung den Anfang genommen hat, wird als der erhöhte Herr bezeichnet, obwohl er sie allerdings in seinen Erdentagen verkündigt hat, weil seine Erhöhung für die Zuverlässigkeit derselben bürgt, wie die Engelvermittlung für die Zuverlässigkeit des Gesetzeswortes (V. 2). Nach dem Context will der in dem Participialsatz enthaltene Hinweis auf den Anfang der Verkündigung lediglich vorbereiten, dass im Folgenden von den Ohrenzeugen dieser Verkündigung geredet werden kann (*ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων*). Denn darauf kommt es in dem argumentirenden Relativsatz an, dass jene Errettung für uns unverbrüchlich gewiss gemacht ist (*εἰς ἡμᾶς ἐβεβαίωθη*) von denen, die jene Verkündigung des Herrn selbst gehört hatten und also als schlechthin zuverlässige Zeugen von ihrem Inhalt sichere Kunde geben konnten**). — V. 4. *συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ Θεοῦ*) Wie sehr es sich in dem Relativ-

*) Die gangbare Voraussetzung, dass das *διὰ τοῦ κυρίου* dem *δι' ἀγγέλων* V. 2 gegenüberstehe, um den Vorrang des Evangeliums vor dem Gesetze anschaulich zu machen, ist also augenscheinlich unrichtig; beide stehen sich nicht parallel, ihr Verhältniss zum *λόγος* des Evangeliums und des Gesetzes ist nicht ein gleiches. Der Vorrang der jetzt verkündigten *σωτηρία* ist durch das *τηλικαύτης* ausgedrückt, und nicht mehr um ihre Grösse handelt es sich jetzt, sondern um ihre Aerbürgtheit. Aber der Participialsatz will auch nicht zeigen, wie menschlich nahe uns diesmal das Wort gekommen ist (Hfm.); denn er redet ja überhaupt nicht von dem Evangelium, sondern von der Errettung.

**) Der Annahme einer brachyologischen Verschmelzung des Begriffs der Ruhe mit dem der Bewegung (Lün., Keil) bedarf es nur, wenn man stillschweigend immer als Subject die Verkündigung unterschiebt, die an uns gelangt und für uns eine *βεβαία* geworden ist. Es ist aber von der Errettung die Rede, die nur mit Bezug auf uns unverbrüchlich gemacht ist, während sie es ja an sich ist, wie das Wort des Gesetzes V. 2, und nicht erst dazu gemacht zu werden braucht. Ganz unmöglich ist es, mit Ebr. daran zu denken, dass uns nur der Beginn ihrer Verkündigung durch den Herrn gewiss gemacht ist oder, um vollends den Worten eine Beziehung auf Paulus zu ermöglichen, sie von einer Bestätigung des Heils oder gar der Heilsbotschaft aus eigener Erfahrung zu verstehen, welche von den Aposteln bis auf uns (nämlich Paulus als den letzten der Apostel) bekräftigt ist (Hltzh. nach Wolf, Paulus, Heinr. u. Aelteren). Da die ältere Annahme einer Anakoinosis, die doch immer nur möglich ist, wenn eine Anwendung des Gesagten auf den Redenden überhaupt denkbar, allgemein aufgegeben ist, so sucht Hfm. darzuthun, dass auch Paulus die Verkündigung selbst von den Uraposteln gehört, und nur die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit vom Herrn direct überkommen habe. Aber wenn auch Gal. 1, 12 wirklich nicht mehr sagte (was die Stelle doch ohne Frage thut), so stimmt dies mit unserer Stelle nicht, wonach ja gerade die *σωτηρία* von den Ohrenzeugen für ihn festgemacht, also ihm die

satz des V. 3 nicht um die Grösse, sondern um die Verbürgtheit der Errettung handelt, zeigt der hier angeschlossene Gen. absol., welcher noch ausdrücklich hervorhebt, wie mit den ἀκούσαντες Gott selbst obendrein für sie Zeugniß ablegte (συνεπιμαρτυρ. nur hier im N. T.). Nicht die menschliche Zuverlässigkeit jener Ohrenzeugen, die auch V. 3 als selbstverständlich vorausgesetzt wird, sondern die Gewissheit der σωτηρία, die sie den Herrn verkündigen gehört hatten, bezeugte er mit ihnen. Unter den Mitteln dieser Bezeugung stehen zunächst enger verbunden (zu τε — καί vgl. Kühner § 522, 2) voran Zeichen und Wunder (σημείοις τε καὶ τέρασιν), welche beiden Begriffe dieselben Erscheinungen, nur einmal nach ihrer höheren Bedeutung und dann nach ihrer staunenerregenden Wirkung, bezeichnen (Marc. 13, 22. Act. 4, 30. 5, 12). Damit werden, wie 2 Kor. 12, 12 (vgl. 2 Thess. 2, 9. Act. 2, 22), verbunden mancherlei Kräfte (καὶ ποικίλαις δυνάμεσιν), und zwar natürlich Wunderkräfte (de W., Lün.), aber nicht um eine neue Kategorie von Erscheinungen anzureihen (Hfm.: Machterweise), sondern um auf die Quelle jener Zeichen und Wunder hinzuweisen. Das erhellt daraus klar, dass endlich noch καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς folgt, das erst recht nicht eine besondere Kategorie von Charismen hezeichnet (Keil), sondern mit nachdrücklicher Voranstellung des Genitiv auf Zutheilungen (vgl. Jos. 11, 23) heiligen Geistes den letzten Ursprung der Kräfte und damit der Wunder zurückführt. Eben darum verbindet sich ausschliesslich damit κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν, freilich nicht um hervorzuheben, wie die Mannigfaltigkeit jener Verleihungen ein Werk der freien Gnade Gottes sei (Lün.), sondern weil nur solche Wunder, welche durch in Gemässheit seines Willens zugetheilte Geisteskräfte von den ἀκούσαντες verrichtet sind, auch nach Gottes Rath den Zweck gehabt haben können, zu bezeugen, dass die von ihnen verkündigte σωτηρία sicher und gewiss sei*).

Ueberzeugung von ihrer Gewissheit erst von ihnen gegeben ist. Es bleibt also dabei, dass die Stelle ebenso gewiss nicht von Paulus geschrieben sein kann, wie sie andeutet, dass die Leser nicht vom Herrn selbst die Heilsbotschaft gehört haben, was allerdings voraussetzt, dass sie bei Lebzeiten desselben noch nicht lebten oder noch zu jung waren, um ihn hören zu können (gegen Hfm.). Vgl. Einl. §. 2, 1. 3, 3.

*) Natürlich kann das κατὰ τὴν αὐτ. θέλησιν nicht von συνεπιμαρτυρ. abhängen, wie es Keil zu nehmen scheint; aber auch nicht zugleich von ποικ. δυνάμεσιν (Bl.), da nur das Subst. verbale μερισμός, mit dem es unmittelbar verbunden, im Stande ist den präpositionellen Zusatz zu tragen. Das Wort, das in diesem Sinne nur hier im N. T. vorkommt (anders 4, 12), kommt von μερίζειν im Sinne von Zuthellen

Nach dieser Einleitung erst beginnt, wie der Verf. 2, 5 klar genug andeutet, der eigentliche Brief und zwar mit einer rein lehrhaften Erörterung darüber, wie der erhöhte Herr der Heilszeit durch sein Todesleiden hindurch erst geworden ist, was er dem Samen Abrahams werden sollte (2, 5—18). Dann erst wendet er sich mit der ersten directen Ermahnung an seine Leser (3, 1—6), welche durch eine ausführliche ein Psalmwort homiletisch eingehend verarbeitende Warnung verschärft wird (3, 7 bis 4, 13). Mit dem Schlusse derselben rundet sich deutlich der erste Theil des Briefes ab. Die lehrhafte Erörterung, mit welcher derselbe beginnt, theilt sich in einen an die Psalmstelle, von der sie ausgeht, anschliessenden Abschnitt über die Erhöhung des eine Zeit lang unter die Engel Erniedrigten (2, 5—9) und in eine selbstständige Begründung der Nothwendigkeit seines Todesleidens (2, 10—18).

2, 5—9. Die Erniedrigung und Erhöhung Jesu*). — οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξεν) In dem freien Flusse des Briefstils schliesst sich der Uebergang zur eigentlichen Erörterung unmittelbar als Begründung an den letzten Satz des Einganges an. Die Thatsache, dass Gott nicht Wesen, wie es die Engel

(7, 2, vgl. Röm. 12, 3) her, und der Gen. obj. bezeichnet das Zugetheilte, weshalb auch das αὐτοῦ nicht mit Aelteren (vgl. Oecum.) auf den heiligen Geist als Zutheilenden bezogen werden kann. Das correct gefasste Verhältniss der drei Stücke schliesst von selbst die Mitbeziehung von ποιήσεις (von bunter Mannigfaltigkeit, wie Marc. 1, 34. 2 Tim. 3, 6) auf μερισμοῖς (Bl.) aus. Gewählt ist auch das θέλησις (nur hier im N. T.) statt θέλημα, weil es sich nicht um den Inhalt des Willens, sondern um den Act des Wollens handelt, der jene Zutheilungen zur Folge hat. Auch das Voranstehen des αὐτοῦ erklärt sich leicht aus dem Nachdruck, den nach dem Zusammenhang die Vertheilung der Geistesgaben nach Gottes Willen gewinnt.

*) V. 6. Die durch das folgende ἀνθρώπος so nahe gelegte Verwandlung des τι in τις (Lehm. ed. min.) ist durch C ganz ungenügend bezeugt und von Auslegern, wie Bl., Krtz., nur bevorzugt, weil es in den LXX die Lesart des Cod. Alex. ist, mit dem doch die Citate des Verf. nicht ausschliesslich stimmen (vgl. 1, 9). — V. 7. Die Vervollständigung des Citats durch καὶ κατέστησας αὐτον ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου, die Lehm., Trg., WH., wenigstens in Kl., beibehalten, ist nach BKL zu streichen. — V. 8 stellt die Rept. (ACKLP) das γὰρ an die zweite Stelle; lies ἐν τῷ γὰρ. — V. 9. Die exegetisch unhaltbare Lesart χάριτι θεοῦ findet sich zwar in fast allen Codd., Verss. u. vielen Vätern; doch hat die von Orig. ausdrücklich als die gewöhnliche der andern vorgezogene, auch dem Hieron. bekannte, hin und her auch in Codd. der Versionen sich findende Lesart χωρὶς θεοῦ (M) an den Griechen Theod. v. Mopsv., Theodoret und Anastasius, wie den Abendländern Ambrosius, Fulgentius und Vigilius ausreichende Beglaubigung, welche zunächst zeigt, dass sie nicht von den Nestorianern herstammt.

sind (bem. den artikellosen und darum generischen Ausdruck), die Welt der Heilszukunft unterworfen habe, begründet nämlich allerdings die Aussage, dass Gott ausdrücklich durch Zutheilung von Geisteskräften dafür sorgt, dass durch die die Predigt der Ohrenzeugen begleitenden Wunder die Zuversicht auf das Vorhandensein der *σωτηρία* gestärkt werde. Denn wenn übermenschliche Wesen, die in der Natur wie in der Heilsgeschichte (1, 7. 14) die unmittelbaren Organe widerstandlosen göttlichen Waltens sind, in der Welt des Christenthums alles bestimmend schalteten und walteten, so könnte ja von einem Wanken jener Zuversicht garnicht die Rede sein; und doch geht die ganze hier beginnende Erörterung des eigentlichen Briefes von der Voraussetzung aus, dass diese Zuversicht bei den Lesern ins Wanken gekommen war. Die unlösbaren Schwierigkeiten, welche bisher die Auslegung in der begründenden Anknüpfung dieses Verses gefunden hat (vgl. die Darstellung von Zimmer a. a. O. p. 20 ff.), hatten ihren Grund zunächst darin, dass man hier immer noch die Erhabenheit Christi über die Engel erörtert glaubte, welches Thema seit 1, 14 doch gänzlich verlassen ist und auch im Folgenden nirgends mehr verhandelt wird, und dass man daher V. 5 so auffasste, als enthalte er die Aussage, dass nicht Engeln, sondern dem Sohn als einem viel Höheren die *οίκουμ. μέλλουσα* unterworfen ist, obwohl dieser positive Satz nicht einmal im Folgenden direct ausgesprochen wird und doch auch nur eine schwächere Wiederholung von 1, 2 f. 13 f. wäre. Damit hing dann die Vorstellung zusammen, als sollten die Engel dadurch, dass ihnen die *οίκουμένη μέλλ.* nicht unterworfen ist, als inferiore Wesen dargestellt werden, was doch bei keiner ihrer Erwähnungen in diesem Kapitel (2, 2. 7. 16) der Fall ist und der hergebrachten Vorstellung von den Engeln als der höchsten Wesensordnung der Schöpfung, von der aus die ganze Ausführung 1, 4—14 allein einen Sinn hatte, durchweg widerspricht*). — *τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν*) bezeichnet

Die Vermuthungen, dass das zu V. 8 an den Rand geschriebene Glossem aus 1 Kor. 15, 27 (*ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος*) das *χαριτι θεου* in V. 9 verdrängt habe, oder gar, dass man damit Gott selbst von dem *ὑπὲρ παντός* habe ausschliessen wollen, sind doch in der That kaum ernst zu nehmen, und die Lesart viel zu schwierig, um nicht ursprünglich zu sein. Der Gebrauch aber, den die Nestorianer von der richtigen Lesart machten, erklärt leicht genug ihr Verschwinden in den Handschriften. Nur Treg. hat sie an den Rand gesetzt.

*) Das Verständniss der Anknüpfung wird dadurch nicht erleichtert, dass man als den stillschweigenden Gegensatz der Engel die Menschen denkt (Del., Hfm., Hltzh.), denen die *οἰκουμένη μέλλ.* weder

die von Menschen bewohnte Welt (1, 6), wie sie in dem αἰὼν μέλλων, in der messianischen Weltperiode sich gestaltet. Schon dieser Ausdruck schliesst die Beziehung auf die zukünftige Welt der Vollendung (Grot., Bl., de W. nach Vätern) oder die Welt der Verheissung (Hfm., Hltzh.), sofern dieselbe von unserem Verf. stets als eine himmlische gedacht wird, aus; es ist vielmehr die mit der Vollendung des Werkes Christi eingetretene neue Ordnung der Dinge gemeint, auf welche die messianische Weissagung vorausdeutete (vgl. zu 1, 1), die Welt der Heilszukunft, die jetzt bereits Gegenwart geworden. Dass dieselbe ihrer Vollendung nach noch zukünftig ist (Thol., Del., Lün., Möller, Keil), ist der Sache nach natürlich richtig, liegt aber im Ausdruck nicht angedeutet. Dass diese Welt nicht Engeln unterworfen ist, involviret aber keineswegs den Gedanken, dass ihnen die vormessianische Welt, die Welt des αἰὼν οὗτος, unterworfen war (Bl., Riehm, Möller nach Aelteren), was freilich nicht nothwendig eine betonte Stellung des μέλλουσαν erfordern würde (so gew.), aber der ganzen Intention der Aussage völlig fern liegt, die ohnehin garnicht von den Engeln in concreto handelt. — περὶ ἧς λαλοῦμεν) Da die Beziehung auf die Welt, von der wir Christen reden (Hfm.), im Zusammenhange ganz bedeutungslos wäre und der schriftstellerische Plural dem Verf. durchaus geläufig ist (5, 11. 6, 9. 11), aber das Präsens verbietet, die Worte auf vorher Besprochenes zu beziehen (Del. nach Aelteren auf 1, 6; Krtz. auf 1, 11 f.), so kann damit nur darauf hingewiesen sein, dass der Verf. in diesem Briefe davon redet d. h. zu reden im Begriff steht, womit auch ausgeschlossen ist, dass er sich mit anderen Verkündigern des Evangeliums zusammenfasst (Keil).

nach V. 8 ff. unterworfen ist, noch sein kann, da ja der Ausdruck, durch den sie bezeichnet, selbst ausdrücklich auf die Menschen, die zu ihr gehören, hinweist. Hiernach konnten die bisherigen Versuche, das begründende Moment des Verses festzustellen, nur fehlgreifen, mochte man nun mit Krtz. u. Keil auf πῶς ἡμεῖς ἐκγευσόμεθα V. 3, oder mit Hfm. auf τηλικαύτης σωτηρίας zurückgehen, mochte man mit Bl., Lün. auf den in den Satz mit ἥτις eingeschlossenen Participialsatz (also bes. das διὰ τ. κυρίου), oder mit Del. auf das ὑπὸ τ. ἀκούσ. ἐβεβαιώθη die Begründung beziehen, was doch alles gleich unmöglich ist, weil dabei die selbstständige Aussage des V. 4 übersprungen wird, oder mochte man an ein einzelnes Moment dieses Verses denken, wie an das κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν (Zimmer, Hltzh.), oder umgekehrt bei dem allgemeinen Hinweis auf V. 2–4 stehen bleiben (Thol.), wo die Grösse der neutestamentlichen Heilsordnung ausgeführt sein soll. Einer Darlegung der Art, wie von den Einzelnen das begründende Moment analysirt wird, bedarf es nicht, zumal sie theils sehr unklar, theils sehr künstlich ist, da sie allesammt von den oben dargelegten falschen Voraussetzungen ausgehen.

Dann allerdings begreift sich diese Bemerkung nur, wenn der Verf. damit den Beginn der eigentlichen Erörterung, auf die er hinauswill, markirt, wenn also auch die Aussage dieses Verses schon durch eine bestimmte Bezugnahme auf die Situation der Leser geleitet ist, wie oben gezeigt.

V. 6 ff. Nur von den gangbaren falschen Auffassungen des V. 5 aus konnte, ja musste man sich wundern, dass der Verf. nicht der Negation mit einem einfachen *ἀλλά* die That-
sache, dass die Welt dem Sohne unterworfen sei oder wenigstens, dass die Schrift dies sage, gegenüberstelle, da dies doch gerade ein so ausschliessender Gegensatz wäre, wie ihn das *οὐκ* — *ἀλλά* zu bezeichnen pflegt (Win. § 53, 7). In der That aber beantwortet die folgende Schriftstelle laut der damit verbundenen Erläuterung garnicht eigentlich die Frage, wem denn die *οἰκουμένη μέλλουσα* unterworfen sei, wenn nicht den Engeln; sondern sie sagt nur, wem sie nach Gottes Rath unterworfen werden solle, und das Hauptmotiv bei ihrer Auswahl liegt offenbar in dem, was sie durch die Erwähnung seiner Erniedrigung über den Grund andeutet, weshalb eine solche Unterwerfung erst noch bevorsteht, zumal sich daran, und keineswegs an den Gedanken der Unterwerfung, der darum nur zur Ueberleitung gedient haben kann, wirklich die ganze Erörterung des folgenden Kapitels anschliesst. Eben darum wird man das *δέ*, womit der Verf. den Gegensatz bildet, nicht mit: vielmehr (so gew.), sondern besser mit: wohl aber (de W.) übersetzen, da es zunächst nur darum sich handelt, der verneinten Aussage corrigirend den wirklichen Thatbestand entgegen zu stellen (Lün.), der nun einmal einen einfachen Gegensatz garnicht bildet, am wenigsten einen gesteigerten (Hfm.). — *διαμαρτύρατο δέ πού τις λέγων*) Nicht als ein Gotteswort, wie alle bisherigen Schriftstellen, wird die folgende (Psalm 8, 5—7) eingeführt, sondern als feierliche Betheuerung (*διαμαρτύρεσθαι*, wie Exod. 18, 20 u. besonders häufig bei Lucas) eines Dritten, weil in ihr Gott selbst angeredet wird (Ebr., Keil) und weil es sich eben um einen göttlichen Rathschluss handelt, der, obwohl noch nicht ausgeführt, doch aufs Sicherste von einem bezeugt werden kann, der kraft göttlicher Erleuchtung in ihr redet*). — Das Citat beginnt mit der Frage der Verwunderung aus Psalm 8, 5, wie gering doch ein

*) Nicht als Ausdruck einer persönlichen Empfindung (Hfm.) kann eine Stelle angeführt sein wollen, von welcher der Verf. sichtlich als bekannt voraussetzt, dass es eine Schriftstelle sei, da nur in einer solchen die feierliche Betheuerung ihren Werth hat. Eben darum kann auch die Unbestimmtheit des Ausdrucks nicht daher rühren, dass

Mensch sei im Vergleich damit, dass Gott seiner gedenkt, und ein Menschensohn, dass er gnädig auf ihn herabblickt. Dass der Verf. den Vers im entgegengesetzten Sinne genommen habe (Bl., Lün. nach Aelteren), ist eine ganz undenkbbare Unterstellung, da schon der Ausdruck auf das Verhalten des Hohen gegen den Niedrigen führt; und dass der Verf. diesem Theil des Verses noch keine bestimmte Anwendung gegeben habe (de W., Thol.), ist eine Ausflucht, die der sorgfältigen Auswahl und eingehenden Ausbeutung der Stelle gegenüber (aus der er ausdrücklich fortlässt, was für die letztere nicht passt) ganz unhaltbar ist. Gewiss deutet der Verf. die Stelle messianisch, wie auch Paulus (1 Kor. 15, 27), und nicht im Sinne des Urtextes vom Menschen überhaupt (Ebr., Del., Moll, Hfm., Keil, Hltzh., Wörner nach Beza, Grot. u. A.)*; aber er will ja gerade hervorheben, dass der Messias (in seiner irdischen Erscheinung und Wirksamkeit, von der an ja überhaupt erst von der *οἰκουμένη μέλλουσα* die Rede sein kann, um die es sich handelt) nicht ein übermenschliches Wesen, wie die Engel (V. 5) gewesen sei, sondern ein Mensch wie wir und ein Menschensohn wie alle Anderen, wie der artikellose Ausdruck unzweifelhaft macht, so dass, was Gott kraft seines gnädigen Herabblickens nach dem Folgenden an ihm gethan, mit Recht als Gegenstand der Verwunderung bezeichnet wird. — V. 7. *ἡλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους*) müsste im Sinne des Urtextes von Psalm 8, 6 heissen: du hast ihn um ein wenig (1 Sam. 14, 29. Joh. 6, 7) geringer gemacht im Vergleich mit Engeln, und das erste Moment sein, wodurch erwiesen wird, wie sehr sich Gott des Menschen

er nicht weiss oder sich nicht erinnert, wer die Schriftstelle, die er ja so wörtlich citirt und darum sicher nachgeschlagen hat, geschrieben habe (Grot.) oder wo sie stehe (Schulz u. A.). Vielmehr setzt er eher voraus, dass die Leser dies wissen (so die Meisten nach Vätern), und deutet nur an, dass es gleichgültig sei, wer dies gesagt hat und wo es steht (Hfm.). Genug, dass es sich um eine Aussage handelt, die keinen Zweifel übrig lässt.

*) Dass der Psalm, obwohl von dem Menschen überhaupt handelnd, irgendwie auf den, in welchem das hier von ihm Gesagte sich erst voll verwirklicht hat, angewandt werden könne, ist unzweifelhaft richtig; aber die Art, wie die Obengenannten den Verf. den Psalm seinem Originalsinn gemäss vom Menschen überhaupt verstehen lassen, scheitert unrettbar an V. 9, da alle die Gedanken, durch welche man den Uebergang vom Menschen überhaupt auf den Messias rechtfertigt, rein eingetragen sind. Der Verf. hat den Psalm nicht einmal irgendwie typisch oder indirect, sondern ohne Frage direct messianisch gefasst. Nur muss man das nicht aus der Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn beweisen wollen (vgl. noch Lün.), mit der V. 6 garnichts zu thun hat (vgl. dagegen Hfm.).

angenommen, wie hoch er ihn erhöht hat. So fassen die Worte darum auch die, welche die Stelle in ihrem Originalsinn angewandt sein lassen (s. d. vor. Anm.), aber bei der messianischen Auffassung des Psalms ist das ganz unmöglich; denn für den Messias, dessen einzigartige Erhabenheit über die Engel Kap. 1 nach allen Seiten dargelegt ist, wäre es kein Merkmal der Bevorzugung, wenn ihn Gott beinahe engelgleich gemacht hätte, vielmehr eine Erniedrigung. Der Verf. kann also das *βραχύ τι* nur zeitlich nehmen (Jes. 57, 17. Act. 5, 34. l. r.) und, wie V. 6, an die im Vergleich mit seinem ewigen Sein kurze Zeit der irdischen Erscheinung und Wirksamkeit denken, in der er, eben als ein Mensch und Menschensohn, geringer gemacht war im Vergleich mit den Engeln. So allein entspricht aber auch die Anwendung dem richtig gefassten V. 5, wonach ja eben nicht übermenschlichen Wesen, wie es die Engel sind, die *οἰκουμένη μέλλουσα* unterworfen ist. Erst das zweite Versglied (*δόξη καὶ τιμῇ ἑστεφάνωσας αὐτόν*) zeigt, wie Gott sich dieses in seiner Menschheit unter die Engel Erniedrigten so angenommen, dass er ihn (bei seiner Erhöhung) mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt hat. Das erste Glied von Psalm 8, 7 lässt der Verf. fort, gewiss nicht weil es ihm einen Widerspruch mit 1, 10 zu involviren (Lün.), oder weil es ihm entbehrlich schien (Hfm., Keil), sondern weil es das Missverständniss erwecken konnte, als ob das folgende *πάντα*, das er in viel umfassenderem Sinne nahm, sich nur auf *τὰ ἔργα τ. χειρ. σου* bezöge. — V. 8. *πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ*) nimmt der Verf. nicht im Originalsinn von Psalm 8, 7, wo es auf die dem Menschen verliehene Herrschaft über die Erde, insbesondere die Thiere geht, sondern von der dem erhöhten Messias (im göttlichen Rathschluss) verliehenen Allherrschaft (vgl. 1, 2 f. 13), in welche natürlich auch die Herrschaft über die *οἰκουμένη μέλλουσα* (V. 5) eingeschlossen ist. Es erhellt nun aber, wie es kommt, dass diese Herrschaft des Messias keineswegs sich so ohne weiteres von selbst realisirt, wie sich die Herrschaft übermenschlicher Wesen, wie es die Engel sind, realisiren würde, und warum sie daher noch nicht realisirt ist, wie der Verf. selbst in der angeknüpften Erörterung erläutert. Denn der Menschenwelt erscheint der Messias immer zuerst als ein Mensch wie andere, der unter die Engel erniedrigt ist. Nur in dem Maasse, in welchem der Glaube ihn als den Erhöhten erfasst, dem die Allherrschaft von Gott bestimmt ist, wird dieselbe sich ihm unterwerfen; und dazu bedarf es eben einer stetigen Verbürgung der Verkündigung (2, 4), die ihn auf Grund seiner eigenen Botschaft als den Mittler alles Heils für die *οἰκουμένη μέλλουσα* und als den Verwalter all ihrer Güter darstellt.

Mit dem ἐν τῷ γὰρ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα beginnt die eigene Erörterung des Verf. über die angezogene Schriftstelle, in welcher derselbe feststellt, was in und mit dem so feierlich bezeugten πάντα ὑπέταξας gegeben war; denn speciell an den Act zu denken, in welchem Gott bei der Schöpfung den Menschen in seine Herrschaft einsetzte (Hfm., Keil), ist doch selbst dann im Context nicht im Geringsten indicirt, wenn man die Psalmstelle auf den Menschen bezieht. Da nun keine Behauptung vorangegangen war, sondern nur eine Verweisung auf das Zeugniß eines Propheten, so kann das γὰρ nicht eigentlich begründend, sondern nur erläuternd sein, wie unser: nämlich (Lün.). Diese Erläuterung kann freilich nur die Absicht haben zu erklären, inwiefern der Verf. das angezogene Zeugniß der verneinenden Aussage des V. 5 corrigirend entgegenstellen konnte, was doch nur der Fall war, wenn hier von einem ὑπέταξεν die Rede war, in welches das ὑπέταξεν τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν V. 5 mit eingeschlossen ist. Dies aber gerade sagt doch das οὐδὲν ἀφῆκεν αὐτῷ ἀνυπότακτον in der einfachsten Weise aus, womit ja nicht die Welt der Zukunft als ein Einzelnes jenem πάντα subsumirt (gegen Möller), sondern nur bevorwortet ist, dass auch sie von jenem πάντα nicht ausgeschlossen sein kann. Ganz fern liegt dagegen der Gedanke, dass daneben für die Herrschaft der Engel kein Raum sei, über die ja in V. 5 nichts positiv ausgesagt ist, oder gar dass auch die Engel ihm unterworfen seien (Ebr., Lün. nach Aelteren). Uebersehen wird nur meist, dass die mit γὰρ eingeführte Erläuterung sich noch über das letzte Versglied erstreckt: νῦν δὲ οὐπω ὁρῶμεν αὐτῷ τὰ πάντα ὑποτεταγμένα. Gewöhnlich fasst man dies als eine Einschränkung der vorigen Behauptung durch ein Zugeständniß, dem dann V. 9 der Nachweis folge, dass das an der Sache nichts ändere. Aber mit vollem Recht behauptet Hfm., dass das durch ein μὲν — δέ ausgedrückt sein müsste. Vielmehr zeigt die Thatsache, dass wir ihm noch nicht Alles unterworfen sehen, wie das ὑπέταξεν nur von der göttlichen Bestimmung gemeint sein kann; denn ganz willkürlich ist es, das ὁρῶμεν dahin zu betonen, als ob ihm zwar schon alles unterworfen sei, wir aber nur es jetzt noch nicht sehen (Lün., vgl. dagegen Möller). Dann freilich wird schon hier klar, dass die Psalmstelle nicht vom Menschen überhaupt gefasst ist (vgl. die Anm. zu V. 6), von dem dies erst aussagen zu wollen doch mehr als überflüssig wäre. Vielmehr ist es der Messias, von dem die Psalmstelle redet, wobei der Streit ganz müssig ist, ob dabei an die geschichtliche Person Jesu gedacht sei, von der erst V. 9 geredet werde (Bl., de W. gegen Lün., Riehm), da ja der

Verf., indem er die Psalmstelle messianisch deutet, sie auf Niemand anders beziehen kann, als auf die Person Jesu. Die Pointe der Erläuterung liegt aber nach ihren beiden Gliedern darin, dass zwar das πάντα der Psalmstelle allumfassend gemeint ist, aber das ὑπέταξεν nicht als ein verwirklichtes, sondern als ein erst zu verwirklichendes; dass also auch die οἰκουμένη μέλλουσα dem Messias nur in dem Maasse unterworfen wird, in welchem er trotz seiner Erniedrigung unter die Engel und trotz seiner menschlichen Erscheinung als der erkannt wird, der er nach göttlichem Rathschlusse sein soll.

V. 9 kann in keiner Weise erst die Anwendung der Psalmstelle auf Jesum bringen wollen, da die Anführung derselben in diesem Zusammenhange nur bei ihrer messianischen Deutung einen Sinn hat. Es kann daher auch nicht gesagt sein sollen, dass zwar noch nicht der ganze Inhalt der Stelle erfüllt sei, aber doch schon ein Hauptstück derselben, woraus das Uebrige von selbst folge (so gew., vgl. noch Lün.). Nur bei dieser Fassung des Zusammenhanges war und blieb die Art, wie hier auf einmal die Erwähnung des Todesleidens eintritt, unbegreiflich. Vielmehr ist sie gerade das neue Moment, welches das metabatische δέ an das Vorige anschliesst, um noch etwas Anderes hinzuzufügen, was wir ausser der Thatsache, dass ihm noch nicht Alles unterworfen ist, sehen. Eben darum ist ja mit den Worten der Psalmstelle das Object durch τὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἡλαττωμένον (vgl. V. 7) bezeichnet, um anzudeuten, dass es nicht bloss seine eine kurze Zeit dauernde Erniedrigung (bem. das Part. Perf.) unter die Engel war, was so Viele hindert, in dem Menschen Jesus den Messias zu sehen, und darum das οὐπω αὐτῷ τὰ πάντα ὑποτεταγμένα zur Folge hat, sondern auch die Art, wie er um seines Heilsmittlerthums willen nur durch das Todesleiden hindurch zu der ihm nach der Psalmstelle gewährten Erhöhung gelangen konnte. Schon dieser Gedankenzusammenhang verbietet es durchaus, βλέπομεν in irgend einem anderen Sinne zu nehmen als ganz synonym mit dem ὁρῶμεν V. 5; beide Male ist natürlich ein geistiges Wahrnehmen gemeint, aber ein auf Thatsachen gegründetes, wie sie eben durch das göttlich bestätigte Zeugniß der Ohrenzeugen (V. 3. 4) verkündigt werden. — Ἰησοῦν) ist Apposition zu τὸν — ἡλαττωμένον und beweist damit unzweifelhaft, dass der Verf. den, von welchem die Psalmstelle V. 7 redet, als den Messias gedacht hat; denn es steht eben nicht da, dass wir Jesum als den unter die Engel Erniedrigten sehen (Ebr., Del.), was eine andere Wortstellung erforderte, oder gar den

Erniedrigten in der Person Jesu (vgl. Luth., Hltzh.); und dass von Jesu als dem Gegenbild Adams gilt, was von keinem Menschenkinde in voller Wahrheit gilt, weil er der Anfänger des heilsgeschichtlichen Ausgangs ist (Hfm. u. seine Schule), ist doch ein völlig willkürlich eingetragener Gedanke. Dass hier zum ersten Male im Brief der Messias mit dem Namen genannt wird, den er in seinen Erdentagen geführt hat, erklärt sich daraus, dass jetzt zum ersten Male die geschichtliche Thatsache erwähnt wird, in welcher sich erst ganz gezeigt hat, wie Jesus als Mensch auch dem specifischen Menschenschicksal unterworfen war. — *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξη καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον* gehört nothwendig zusammen, da die Verbindung des *διὰ* mit *ῥηλαττωμένον* (Patr. u. noch Semler) durch die Wortstellung schlechthin ausgeschlossen ist. Das neue Moment des Verses liegt in dem nachdrücklich vorangestellten *διὰ τ. πάθ.*; es ist nur eine grosse Feinheit des Verf., dass er dies die ganze Tiefe seiner Erniedrigung constatirende Moment unmittelbar verknüpft mit der im Ausdruck der Psalmstelle angedeuteten Erhöhung, die hier wie Phil. 2, 9 als Belohnung dafür erscheint, dass Jesus sich dem Todesleiden unterzogen hat; denn eben darum ist nicht der Tod als solcher, sondern das schmerzhaftes Leiden genannt, das derselbe für ihn mit sich brachte *). — *ὅπως* bedeutet, wie immer im Unterschiede von *ἵνα* (vgl. Kühner, Gramm. d. griech. Sprache. 2. Aufl.

*) Hfm., darin der consequenten Auffassung der Psalmstelle in ihrem Originalsinn treu bleibend, leugnet hier, wie V. 7, dass sich das *ἐστεφανωμένον* auf die Erhöhung Jesu beziehe, und findet darin nur die Berufsstellung „des fast Engelgleichen“, der Heiland der Menschen zu sein. Darum kann er *τὸ πάθημα τ. θανάτου* nicht von dem Todesleiden Christi fassen, sondern von dem Leid des Todes, dem alle Menschen unterlagen und von dem er sie erlösen sollte (vgl. Hltzh.). Dass aber beides gleich willkürlich eingetragen sei, hat selbst Keil zugestanden, freilich übersehend, dass damit jeder Versuch, die Stelle V. 6–8 in ihrem Originalsinne aufzufassen, hinfällig wird. Hfm. urgirt zu Gunsten seiner Auffassung besonders die Schwierigkeit, die für die bisherige Auffassung in der Anknüpfung des *ὅπως* liege. Dieselbe findet aber nur statt, so lange man übersieht, dass der Nachdruck des Satzes auf *διὰ τὸ πάθ. τ. θαν.* liegt, und nicht, wie es freilich bei der gangbaren Auffassung des Zusammenhanges immer herauskommt, auf dem *ἐστεφανωμένον*. Dann allerdings kann die Erhöhung Christi in keinem Sinne die Absicht gehabt haben, die im Folgenden angegeben ist; aber von der Erhöhung als geschichtlicher Thatsache ist ja auch garnicht die Rede, sondern von dem ein für allemal Erhöhten (bem. das Part. Perf.), von dem nur gesagt ist, dass er um seines Todesleidens willen und nicht schon um seines früheren Verhaltens willen (wie 1, 9) erhöht ward, dass er also durch jenes seine Erhöhung sich habe erwerben müssen, damit der im Folgenden angedeutete Rath Gottes erfüllt werde.

§ 553, 1. Anm.), die Absicht, welche durch das vorhergenannte Mittel erreicht werden soll, hier also dadurch, dass er nicht um irgend welcher anderen Tugenden willen, sondern um seines Todesleidens willen gekrönt ward (s. die Anm.), wobei freilich nach V. 7 vorausgesetzt ist, dass der Messias diese Krönung erlangen musste, also auch dasjenige auf sich nehmen, woran Gott dieselbe als Belohnung geknüpft hatte. So mit Recht im Wesentlichen, wenn auch oft mit unzureichender Begründung, die Neueren, während die Aelteren das ὅπως entweder umdeuteten (Erasm.: so dass) oder es auf ἡλαττωμένον bezogen (Beng., vgl. theilweise selbst Moll), was die Wortstellung unmöglich macht. — χωρὶς Θεοῦ) kann natürlich nicht besagen, dass er ohne Betheiligung seiner Gottheit (Theod. v. Mopsv., Ambr. u. bes. d. Nestorianer), was ja Θεοῦ nicht heisst, oder dass er für Alle mit Ausnahme Gottes (Orig., Theod., Ebr., Ew., vgl. Beng.) den Tod erlitten habe, wogegen schon V. 16 spricht, auch wenn es nicht an sich sinnlos wäre, sondern nur mit Anspielung auf die Marc. 15, 34 erhaltene Ueberlieferung, dass er, von Gott verlassen, den Tod erlitten habe (Paulus, Zimmer. a. a. O. p. 46 f.). Es charakterisirt eben den Höhepunkt seines Todesleidens, dass er ohne die errettende oder ihm das Leiden lindernde Intervention Gottes den Tod leiden musste*). — ὑπὲρ παντός) ist natürlich nicht neutrish zu nehmen (Patr.), sondern heisst: zum Besten eines jeden. Darin findet man gewöhnlich den Universalismus des Verf. ausgedrückt, obwohl derselbe V. 16 ausdrücklich nur den Samen Abrahams als das Object der Erlösung ins Auge fasst, und darum nur an jeden Einzelnen gedacht werden kann, der zu dieser Gesammtheit gehört. Das Motiv dieses Zusatzes ist auch keineswegs, den Umkreis derer zu bestimmen, denen dieser Tod zu Gute kam, wie schon Hfm. bemerkt, sondern hervorzuheben, dass er zum Besten jedes Einzelnen erlitten wurde, weil jeder Einzelne diesen Tod leiden musste, wenn er nicht durch den Sühntod Jesu davon befreit wurde, also die

*) Die schon aus textkrit. Gründen (s. d. textkrit. Anm.) verwerfliche Lesart χάριτι Θεοῦ ist auch exegetisch unhaltbar. Denn abgesehen davon, dass die χάρις Θεοῦ bei unserem Verf. nicht wie bei Paulus das Heilsprincip und somit die Ursache der Erlösung ist, sondern die durch die Erlösung wiedergewonnene Gotteshuld (vgl. Einl. § 2, 4), könnte dieselbe wohl die Ursache sein, dass er in den Tod dahingegeben wurde; aber unmöglich kann die persönliche Erfahrung des Todes Seitens Christi (das γεύσθαι θαν.) Wirkung göttlicher Gnade sein. Dass er aber einen Tod starb, in dem sich nicht göttlicher Zorn, sondern göttliche Gnade erzeugte (Hfm.), ist ein ganz willkürlich eingetragener Gedanke. Vgl. Weiss, Lehrb. d. bibl. Th. § 124, a. Anm. 3.

Unerlässlichkeit seines Todesleidens darzuthun und so zu zeigen, warum er nur διὰ τ. πάθ. τ. θαν. gekrönt werden konnte. — γεύσῃται θανάτου) versinnlicht nach gut griechischem Sprachgebrauch die persönliche Erfahrung des Todes als ein Schmecken desselben. Dann aber ist es ganz willkürlich, mit de W., Lün. u. A. zu bestreiten, dass damit die Bitterkeit dieser Erfahrung (Del., Krtz.) ausgedrückt ist, welche schon in dem πάθημα und noch stärker in dem χωρὶς θεοῦ angedeutet war. Den Conj. Aor. im Sinne von: damit er geschmeckt habe (Ebr.) zu nehmen, erklären alle Neueren für sprachwidrig (doch vgl. Joh. 12, 7. 1 Petr. 4, 6 und Möller), Keil für einzig sprachrichtig. Hier ist es bei der richtigen Fassung des Absichtssatzes in seiner Verknüpfung mit dem Vorigen jedenfalls nicht nothwendig.

2, 10—18. Die Nothwendigkeit des Todesleidens*). — In welchem Maasse in V. 9 der ganze Nachdruck auf διὰ τὸ πάθ. τ. θαν. liegt, zeigt aufs Neue die Art, wie daran die ganze jetzt folgende Exposition anknüpft, welche das Gekrönt- oder Erhöhtsein des Messias ganz fallen lässt und nur den Leidensweg, der ihn zu diesem Ziele führte, rechtfertigt. — ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ) War der Kreuzestod Jesu den Juden, und darum leicht auch wieder den zum Rückfall neigenden Judenchristen eben darum ein Aergerniss (1 Kor. 1, 23), weil es Gottes unwürdig schien, seinen Messias, von ihm verlassen (V. 9), dem schimpflichsten Tode preiszugeben, so muss der Verf. zuerst hervorheben, wie es Gott geziemte d. h. seinem Wesen angemessen war (vgl. de W.), dies zu thun. Nicht auf die Angemessenheit für seine Zwecke (Hfm., Krtz.), auch nicht mit darauf (Lün.), bezieht sich das πρέπον, sondern ausschliesslich auf die in seinem Wesen liegende innere Nothwendigkeit (vgl. Eph. 5, 3). Dass Gott und nicht Christus, wie Aeltere wollten, gemeint ist, zeigt der Zusatz: δι' οὗ τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα. Derselbe besagt, dass um seinetwillen das All ist, also Alles seinen Zwecken dienen muss, und durch ihn das All ist, also nichts ohne sein Zuthun zu Stande kommt**), und kann daher nur ausschliessen wollen,

*) V. 14. Die Rept. hat die gewöhnlichere Wortfolge: σαρκ. κ. αἵμ (KL).

**) Die beiden, durch die Wiederholung des τὰ πάντα so nachdrücklich auseinander gehaltenen Momente werden nur vermischt, wenn man sie mit Hfm. darauf bezieht, dass Alles den Grund seines Daseins in dem Willen Gottes und in göttlicher Willensthat hat; und das δι' οὗ steht keineswegs ungenau oder der Paronomasie zu Liebe für ἐξ οὗ (Lün.), da es sich gerade um die Gotteswirkung handelt,

dass das Geschick Jesu etwa durch die Uebermacht seiner Feinde herbeigeführt war und die Zwecke Gottes durchkreuzte (vgl. Hfm.), wie es ja dem Augenschein nach der Fall war und darum mit Recht so anstössig schien. Eben weil nichts ohne ihn und nichts seinen Zwecken zuwider geschieht, muss man bei Allem, was geschieht, und so auch bei dem Todesleiden Christi fragen, wiefern es ihm angemessen ist. — *πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα*) gehört trotz des Acc. nicht zu *τὸν ἀρχηγόν* (Win. § 45, 1, Ebr. nach Erasm., Heinr. u. A.), was weder die Stellung des Participialsatzes, noch das ohne Frage Söhne Gottes bezeichnende *υἱούς*, noch die dann entstehende wesentliche Tautologie mit dem folgenden Ausdruck erlaubt, sondern zu dem aus *ἀντῷ* zu entnehmenden Subject des Infinitivsatzes. Diese Vernachlässigung der Attraction des Part. zu dem Dat. des Hauptsatzes (vgl. Act. 15, 22) ist gut griechisch (Kühner § 475, 2, b). Da nun das Part. Aor., besonders wenn es voransteht, in der Regel von einer Handlung gebraucht wird, die vor der durch das Verb. finit. ausgedrückten stattgefunden hat (ebend. § 389, 7, e. Anm. 4), so meinte man auch hier an die alttestamentlichen Frommen denken zu müssen, die Gott bereits vor der Erscheinung Christi zur Herrlichkeit geführt hat (Luth. u. A.). Allein das widerspricht der gesammten neutestamentlichen Lehre, wie der unseres Briefes, wonach das Hingelangen zur himmlischen Herrlichkeit (V. 7. 9) für Alle erst mit der Endvollendung bei der Parusie eintritt*). Aber es erklärt sich die scheinbare Abweichung von der obigen

durch welche Alles zu Stande kommt, und zu einem Vorbehalt der Vermittelung durch den Sohn (1, 2) hier gar kein Anlass war, wo eben davon die Rede ist, dass auch das Schicksal Christi Gottes Zwecken dienen und durch ihn herbeigeführt sein musste. Denn unmöglich können die Relativsätze sagen, warum Gott nichts seiner Unwürdiges gethan haben konnte (Lün.), oder warum das im Folgenden genannte Thun ihm angemessen war (Keil).

*) Man muss dann eben willkürlich das *ἄγειν εἰς* von der gesammten heilsgeschichtlichen Vorbereitung (Krtz.), oder die *δόξα* selbst von der heilsgeschichtlichen Ehrenstellung (Hfm.) oder von einer Herrlichkeit des Zwischenzustandes (Zimmer a. a. O. S. 90) nehmen, was es nirgends bedeutet. Gemeint können schon wegen des folgenden *αὐτῶν* nur die sein, welche durch Christum Gottes Kinder werden, zumal von einer durch die Schöpfung gesetzten Gotteskindschaft (Krtz.) unser Brief so wenig weiss, wie das gesammte N. T. Nun ist es freilich unmöglich, das Part. Aor. futurisch zu nehmen von dem, was Gott thun wollte, resp. zu thun im Begriff stand (Bl. nach Erasm., Grot. u. Aelteren), oder von dem, was in und mit dem *τελειῶσαι* stattfand (de W., Del., Keil), wofür man sich auf Act. 1, 24. Matth. 2, 8 berufen könnte, da nach dem *τὸν ἀρχηγόν τῆς σωτηρίας αὐτῶν* das *ἄγειν εἰς δόξαν* zeitlich immer nur die Folge des *τελειῶσαι* ist.

Regel einfach daraus, dass zwischen diesem ἀγαγεῖν und dem τελειῶσαι überhaupt kein Zeitverhältniss gedacht ist, vielmehr das τελειῶσαι ganz allein Objectsatz zu ἔπρεπεν ist, nicht ein in irgend einem Zeitverhältniss zu dem ἀγαγόντα stehendes; letzteres aber lediglich ausdrückt, dass es sich darum handelt, was Gott, als er viele Söhne zur Herrlichkeit führte, geziemte. Aehnlich fasst Lün. das Particip. als Causalangabe vom Standpunkte des Schriftstellers aus; denn gewiss ist, dass in diesem vorausgeschickten Participialsatz eine Andeutung darüber liegt, warum Gott jenes τελειῶσαι geziemte. Nur muss man dieselbe nicht mit Lün., Keil darin finden, dass die Söhne, weil sie nicht Engel sondern Menschen waren, allein durch den Tod des Menschgewordenen erlöst werden konnten, oder mit Joh. Capp., Grot. darin, dass alle Söhne leiden mussten, was doch beides rein eingetragen wird. Der erste Fingerzeig für das Verständniss jener Andeutung liegt in dem τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν, woraus zunächst folgt, dass jene υἱοί, um zu Herrlichkeit geführt werden zu können, zuvor von dem Verderben errettet werden mussten, welches die Sünde über sie gebracht und welches sie gehindert hätte, zur Herrlichkeit zu gelangen (wie schon V. 9 in dem ὑπὲρ παντός andeutete), da es eben Gott nicht ziemt, den schuldbefleckten Menschen in seine Gemeinschaft aufzunehmen. Aber nicht als der Urheber ihrer Errettung (so gew. mit Vergleichung von 5, 9, wo aber eben αἴτιος steht) wird Christus bezeichnet, sondern als der Anfänger (vgl. Act. 3, 15), der dadurch, dass er selbst dem Verderben entronnen, dem die gesammte Menschheit verfallen war, und zur Herrlichkeit gelangt ist, jenen vielen Söhnen den Weg zu gleichem Ziel bereitet hat. Nicht sowohl der Gedanke des Erlösungstodes (von dem ja bereits V. 9 gesprochen) liegt in dem Ausdruck, als vielmehr die durch den ganzen Brief hindurchgehende Vorstellung, dass er durch seine Erhöhung das Gelangen der υἱοί zum Ziel der himmlischen δόξα ermöglicht hat (6, 19f. 7, 25f.). Dann aber ist klar, dass Christus dieser ἀρχηγός nur werden konnte, wenn er selbst an der Sünde, um deretwillen die Menschheit dem Verderben verfallen war, keinen Theil hatte; und dass das der Fall war, konnte sich nur bewähren, wenn er die schwerste Probe des Gehorsams und des Gottvertrauens bestand. Als diese erscheinen aber im ganzen Briefe die Leiden; und daher geziemte es Gott, der nach der Lehre unseres Briefes keinen der vielen Söhne zur Herrlichkeit führen konnte, ehe er nicht durch das Sühnopfer des Todes Christi entsündigt und τέλειος geworden war (vgl. Einl. § 2, 4), nach derselben in seinem heiligen Wesen begründeten inneren Nothwendigkeit diesen Anfänger ihrer

Errettung *διὰ παθημάτων τελειῶσαι*. Die Leiden erscheinen hier also nicht in ihrer Heilsbedeutung, wie das *πάθημα τοῦ θανάτου* V. 9, sondern als das Mittel, wodurch Christus Gelegenheit gegeben werden sollte, vollkommen zu werden d. h. seine sittliche Vollkommenheit in der höchsten Probe zu bewähren *).

V. 11 ff. kann unmöglich nur eine erläuternde Rechtfertigung des Ausdrucks *πολλοὺς υἱούς* bringen (Bl., de W., Lün., Moll, vgl. auch Thol., Ebr.), da der Participialsatz, in dem dies vorkommt, den Hauptgedanken des V. 10 zwar motivirte, aber doch nicht zu ihm als solchen gehörte; ebenso wenig aber nur die eigentlich erst in V. 14 f. beginnende (Riehm, Krtz., Möller) und bis V. 18 sich erstreckende (Hfm., Keil) Begründung einleiten, da die V. 14 ff. erörterte Heilsbedeutung des Todes Christi in V. 10 eben nicht ausgesprochen war. Es kann nur der Grundgedanke von V. 10 selbst begründet werden, dass es Gott geziemte, den *ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας* für die vielen Söhne, die er zur Herrlichkeit führte, selbst durch Leiden zu vollenden. Dies setzt nämlich eine gleiche Stellung beider Gott gegenüber voraus, welche noch der Begründung bedarf. — *ὁ τε γὰρ ἀγιάζων καὶ οἱ ἀγιαζόμενοι*) Die Participia stehen rein substantivisch (gegen Riehm) und sind nicht allgemein zu nehmen, so dass sie mit Aelteren (vgl. noch Bisp.) auf das Verhältniss der alttestamentlichen Priester zum Volke bezogen werden könnten, sondern charakterisiren contextgemäss das Verhältniss des *ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας* und der *πολλοὶ υἱοί* V. 10. Lag hierin schon angedeutet, dass jener *ὁ σώζων*, diese *οἱ σωζόμενοι*, so wird hier nur positiv ausgedrückt, dass jener es ist, welcher der sündhaften Weltgemeinschaft entnimmt, die das Verderben mit sich bringt, und diese durch ihn in das Verhältniss specifischer Gottangehörigkeit versetzt werden, welches die Sohnschaft und die Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit zur Folge hat. (Zu *τε* — *καὶ* vgl. 2, 4). Dies *ἀγιάζεσθαι* wird nach der Lehre des Briefes

*) Die Behauptung, dass das *τελειοῦσθαι* mit dem *δόξη καὶ τιμῇ στεφανοῦσθαι* V. 9 identisch sei (Bl., Lün.) oder dieses wenigstens als die äussere Folge der inneren Vollendung mit einschliesse (de W., Riehm, Thol., Del.), dass es den Abschluss seiner Geschichte bezeichne, mit dem ihn Gott an das Ziel seines irdisch-geschichtlichen Daseins gebracht hat (Hfm.), oder die Vollendung seiner Heilsmittlerqualität (Krtz., Keil, Hltzh.), widerspricht dem durchgängigen Sprachgebrauche des Briefes ebenso, wie der einfachen Wortbedeutung. Auch die *πολλοὶ υἱοί* bedürfen alle der *τελείωσις*, nur dass sie bei ihnen auf ganz anderem Wege beschafft werden muss, wie bei Christo.

bewirkt durch das Sühnopfer Christi, worauf aber hier so wenig reflectirt wird, wie bei der σωτηρία V. 10 auf ihre Vermittlung durch den Erlösungstod. Es handelt sich hier eben nur darum, dass sie von Einem abstammen allesammt (ἐξ ἑνὸς πάντες), weil daraus erhellt, dass es Gott geziemte, von Menschen gleicher Abkunft auch die gleiche τελείωσις zu verlangen, wenn dieselbe auch natürlich bei dem ἀγιάζων in anderer Weise hergestellt wird, wie bei den ἀγιαζόμενοι (vgl. d. vor. Anm.). Das πάντες geht natürlich nicht auf die ἀγιαζόμενοι allein (Beng.) und ist daher auch nicht durch die Vielheit der υἱοί hervorgerufen (Del.), sondern betont nur nachdrücklich, dass von der Gesammtheit, der beide angehören, dasselbe ἐξ ἑνὸς gilt, das die gleiche Forderung an beide motivirt. Ob nun als diese Gesammtheit die von Adam stammende Menschheit (Hfm., Hltzh., Wörner nach Erasm., Beza u. Aelteren) gedacht ist oder das σπέρμα Ἀβραάμ (Beng.), darüber kann nur die Frage entscheiden, welche Gesammtheit dem Verf. bei seinen Erörterungen über das durch Christum gebrachte Heil als das nächste Object desselben vorschwebt; und da dies nach 1, 1 die Nachkommen der Väter Israels, nach 2, 1—4 die Hörer der urapostolischen Verkündigung sind, so ist nur das Letztere richtig, was durch V. 16 augenfällig bestätigt wird *). — δι' ἣν αἰτίαν häufig in den Pastoralbriefen (2 Tim. 1, 6): weswegen er (nämlich der ἀγιάζων) sich nicht schämt, sie (nämlich die ἀγιαζόμενοι) Brüder zu nennen. Darin liegt, dass es für ihn, den unendlich über sie Erhabenen, eine Herablassung war, sich ihnen durch diese Selbstbenennung gleichzustellen, nur nicht wegen der διαφορὰ τῆς νιότητος (Keil nach Chrys., Thdrt.), sondern weil er, obwohl als Mensch von Abraham stammend, doch aus einem ewigen gottgleichen

*) Gewöhnlich freilich denkt man an die gleiche Abstammung von Gott, mag man dieselbe nun für die ἀγιαζόμενοι auf die Schöpfung (Thol., Krtz. nach Chrys. u. d. Meisten) oder auf die Wiedergeburt zurückführen (Grot., Bl., de W., Lün., Ebr., Del., Keil), als natürliche oder geistliche fassen, wobei man für den ἀγιάζων immer irgend wie eine besondere Art der Sohnschaft vorbehält, obwohl dies durch das πάντες (nicht ἀμφοτέροι) ausgeschlossen wird und dann sicher die Gleichheit der Abstammung der ἀγιαζόμενοι mit ihm, aber nicht seine mit ihnen betont wäre. Schon Hfm. erinnert, wie viel natürlicher dann das unmissverständliche ἐξ αὐτοῦ geschrieben wäre. Ganz entscheidend aber ist die Thatsache, dass nirgendwo sonst im Briefe die Gottessohnschaft der Christen oder Christi auf eine Zeugung aus Gott zurückgeführt wird, weshalb eben die gewöhnlich angeführten johann. Stellen garnichts beweisen. Von einer neutrischen Ergänzung des ἐνός durch σπέρματος, αἵματος, γένους oder dgl. (Calv., Carpz. u. Aeltere) kann keine Rede sein. Vgl. auch Zimmer a. a. O. S. 98 ff.

Sein herstammt (1, 3). Das Präsens steht, weil, wie das Folgende zeigt, das Verhalten des Messias nach dem beurtheilt wird, was man ihn noch heute in der Schrift A. T.'s sagen hört. — V. 12. λέγων) drückt unzweideutig aus, dass der Verf. den Messias in Psalm 22, 23 redend denkt, also den Psalm direct messianisch fasst*). Wenn er denselben aber wörtlich nach den LXX, nur das διηγῆσθαι mit dem zum Object passenden (Hfm.) ἀπαγγεῖν vertauschend, sagen lässt: „ich will verkündigen deinen Namen meinen Brüdern, inmitten der Gemeinde will ich dir lobsingend“, so erhellt schon hier, dass es ihm nicht bloss auf die Bezeichnung der Abrahamskinder als seiner Brüder ankommt, sondern auf die Art, wie er in die Gemeinschaft mit ihnen völlig eingeht, an sie seine Verkündigung richtend, mit ihnen Gott preisend. — V. 13. Nur so begreift sich, wie der Verf. damit zwei andere Aussprüche verknüpfen kann, die von jener Bezeichnung garnichts mehr, wohl aber den Ausdruck des Gottvertrauens und der Gehorsamswilligkeit enthalten, worin er sich mit seinen Brüdern Gott gegenüber ebenso gleichgestellt weiss, wie in der Pflicht, den Namen Gottes zu verkündigen und zu preisen. Bringt das aber die gemeinsame Abstammung mit sich, so schliesst das allerdings den Beweis ab, dass es Gott geziemte, ihn nun auch in jenem Gottvertrauen und Gehorsam durch Leiden zu bewähren und zu vollenden. Unmöglich freilich ist es, das καὶ

*) Hfm. behauptet auch hier, dass das Schriftwort dem Verf. nur in der Art anstatt eines Wortes Jesu dient, dass sein darin ausgedrücktes Verhältniss zu uns zugleich als eine in der heil. Schrift beurkundete göttliche Ordnung erscheint. Aber wie kommt der Verf. dazu, ein Wort, das David gesprochen, ohne weiteres Jesu in den Mund zu legen, da jener doch auch in seiner „heilsgeschichtlichen Stellung“ immer ein völlig anderes Verhältniss zu seinem Volk hatte, als der Messias, da bei ihm von einer Herablassung, wenn er die Glieder desselben seine Brüder nannte, doch durchaus keine Rede sein kann? Ungleich einfacher nehmen die älteren christlichen Ausleger den Psalm mit unserem Verf. direct messianisch, neuere, wie Del., Keil u. A., typisch prophetisch, obwohl jeder Nachweis fehlt, dass der Verf. sich die messianische Geltung des Psalms so vermittelt habe. Nach ihm hat der Prophet den Messias also reden gehört, woraus natürlich nicht folgt, dass dies vor seiner Menschwerdung stattfand (Krtz.), da ja die messianische Weissagung sich immer zunächst auf die irdische Erscheinung des Messias bezieht. Vollends die gekünstelte Art, wie Hltzh. aus der Situation des Psalmsängers die Anwendung der Stelle zu rechtfertigen sucht, beruht auf der grundfalschen Voraussetzung, dass der Verf. auf die geschichtlichen Beziehungen des Psalms irgendwie reflectirt habe. Es erhellt nicht einmal, dass ihm irgendwie die anderen Aussprüche des Psalms, die man in der Kreuzigungsgeschichte erfüllt sah (V. 2. 8 f. 16 f. 19), gegenwärtig waren; genug, dass er mit der christlichen Gemeinde den Psalm überhaupt für messianisch hielt.

πάλιν dem οὐκ ἐπαισχ. parallel zu nehmen (Hfm., Keil, Zimmer a. a. O. S. 107), da man grammatisch nicht λέγει, sondern nur λέγων ergänzen kann, und unnöthig, da ja eine Gleichstellung mit den Brüdern Gott gegenüber schon in V. 12 liegt. Gemeint ist die Stelle Jes. 8, 17. 18, die aber durch das zweite καὶ πάλιν absichtsvoll getheilt wird, natürlich nicht um die Schriftbeweise zu häufen (Lün.), sondern weil es eben zwei gesonderte Momente desselben Gedankens waren, welche der Verf. auf Grund der Stelle hervorheben will. Zur messianischen Deutung derselben hat ohne Frage das im Urtext fehlende, von den LXX eingeschaltete καὶ ἐρεῖ am Anfange von Jes. 8, 17 Anlass gegeben, das die Worte einem Dritten in den Mund zu legen schien, weshalb auch auf die sonst gleichlautenden Worte in Jes. 12, 2. 2 Sam. 22, 3 nicht reflectirt werden kann*). Um das Moment, worauf es ihm ankommt, recht schlagend hervortreten zu lassen, lässt der Verf. die erste Hälfte des Verses fort, in der ohnehin das Haus Jacob, von dem Jehova sein Angesicht abwenden muss, als abtrünnig erscheint, während er gerade hervorheben will, dass der Messias mit den Nachkommen Abrahams gemeinsam Gott vertraut, betont dagegen durch das eingeschaltete ἐγώ noch einmal die Person des Redenden, was die Voranstellung des ἔσομαι vor πεποιθώς (ἐπ' αὐτῷ) nach sich gezogen hat. In dem ἰδοὺ ἐγώ aber (Jes. 8, 18) sieht der Verf. den Ausdruck der Bereitwilligkeit, mit dem sich der Messias Gott im Gehorsam zur Ausführung seines Willens zur Verfügung stellt (vgl. 1 Sam. 3, 4 f. 6. 8. Luc. 1, 38), wie in dem Zusatz καὶ τὰ παῖδιά ἃ μοι ἔδωκεν ὁ θεός, dass er auch diese Gehorsamswilligkeit mit anderen Kindern seines Volkes theilt; denn natürlich denkt er bei der messianischen Auffassung der Stelle nicht dem Originalsinn derselben analog an Kinder des Messias in irgend welchem Sinne (Patr., Calv. u. die Aelteren bis Bisp.), auch nicht an Kinder Gottes, wie alle, die das ἐξ ἐνός V. 11 auf Gott beziehen, sondern an Kinder gleicher Abstammung wie er, die ihm Gott gegeben hat, um ihm in der Ausrichtung seines Willens behülflich zu sein (vgl. Hfm.).

V. 14 ff. Hat man die Ausführung V. 11 ff. in ihrer selbstständigen Bedeutung erkannt, so kann davon nicht die Rede sein, dass οὖν zum Hauptgedanken der Rede zurück-

*) Es bedarf daher all der weitschichtigen und künstlichen Gedankengänge nicht, durch welche z. B. Ebr., Del., Hfm., Keil, Hltzh. die Anwendung der Jesajasstelle zu rechtfertigen suchen und die schon durch ihre bunte Verschiedenartigkeit zeigen, wie sie ohne jeden Halt im Text allein dem Witz der Ausleger entsprungen sind.

kehrt (vgl. noch Lün.); vielmehr schreitet die Erörterung von der aus der gleichen Abstammung des Messias gefolgerten Gleichstellung desselben mit seinem Volk, dem er das Heil vermitteln sollte, zu einem weiteren Moment fort, das aus dieser Gleichstellung folgt, aber keineswegs um zum Gedanken des V. 10 zurückzukehren, sondern um zu zeigen, wie dadurch sein Erlösungstod (V. 9) ermöglicht und was durch denselben beabsichtigt sei. Mit Unrecht aber bestreiten Möller, Hfm., Hltzh. u. A., dass die eigentliche Folgerung im Hauptsatze liegt, wenn auch grammatisch das *οὖν* beim Vordersatz stehen musste (vgl. Lün.); denn aus der Art, wie der Messias sich mit den *παιδιά* seines Volkes zusammenfasst (V. 13), kann unmöglich folgen, was der Vordersatz von ihnen aussagt, sondern nur, dass an der dort von ihnen ausgesagten Beschaffenheit auch der Messias, der sich ihnen wegen der gemeinsamen Abstammung ganz gleichstellt, ebenfalls Antheil haben muss*). — *κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός*) Die Verbindung des *κοινωνεῖν* mit dem Gen. der Sache, die im N. T. schon vielfach mit der Construction mit dem Dativ der Person vermischt ist, ist die rein griechische und erfordert durchaus nicht die Ergänzung eines *ἀλλήλοις* (Bl., Hfm.); die Gemeinsamkeit des Antheilhabens liegt im Zusammenhang, aber nicht im Begriff. Abweichend von der gewöhnlichen Formel (1 Kor. 15, 50) steht das *αἷμα* voran, aber noch kaum mit Beziehung auf das Blutvergiessen im Tode (Del.), sondern weil die gemeinsame Abstammung zunächst die Gemeinschaft des Blutes herbeiführt, in dem die Seele und der Quell des Lebens ist,

*) Das *ἐπεὶ* ist eine Lieblingspartikel unseres Briefes; sie findet sich in ihm fast ebenso häufig, wie in allen Paulinen zusammen. Hfm. hat vollkommen Recht, dass die absichtsvolle Wiederaufnahme des *τὰ παιδιά* entscheidend beweist, wie dieselben V. 13 nicht als Gotteskinder oder Kinder des Messias, sondern nur als Kinder gleicher menschlicher Abkunft gedacht sind; denn nicht als jene, sondern nur als diese haben sie ja Theil an Fleisch und Blut, womit aufs Neue die gangbare Fassung des *ἐξ ἑνός* V. 11 als unmöglich dargethan ist. Trotzdem aber kann dies nicht aus V. 13 gefolgert werden, wo ihre gemeinsame Abstammung eben nicht erwähnt war; und der Rückgang auf V. 11a ist unmöglich, weil alles Folgende von *δι' ἣν αἰτίαν* an doch nicht bloss jenen Gedanken exponirt, sondern über ihn hinausführt. Auch war ja dort immer nicht die menschliche Abstammung als solche, aus der allein das *κεκοινώνηκεν αἵματος κ. σαρκός* folgen könnte, sondern die gemeinsame Abstammung des Messias mit ihnen ausgesprochen. Der Gedanke des Vordersatzes ist also immer nur eine dem Verf. selbstverständliche Voraussetzung, unter welcher er aus V. 12 f. eine Folgerung zieht. Eine blosse Wiederaufnahme des Begriffes der *παιδιά* könnte das *οὖν* nur ausdrücken, wenn es hinter diesem Worte stände.

erst in zweiter Linie die Gemeinschaft der vom Blut erst belebten und dadurch beseelten materiellen Substanz der menschlichen Leiblichkeit. Das Perf. darf nicht verleiten, den Verbalbegriff in den des Theilhaftgewordenseins (Bl., de W., Del.) umzubiegen; es bedeutet lediglich den in jener Naturordnung von Anbeginn begründeten und fortdauernden Thatbestand, in den Jesus eintrat; daher es von ihm im Rückblick auf seine abgeschlossene geschichtliche Erscheinung (Aor.) heisst, dass auch er an denselben Bestandtheilen der sinnlichen Menschenatur Antheil empfing (*καὶ αὐτὸς — μετέσχευ τῶν αὐτῶν*). — Das *παραπλησίως* (ἀπ. λεγ. im N. T.) heisst allerdings nur: auf ganz nahekommende Weise, aber sowohl sprachgebräuchlich als nach der Intention des Contextes ist die Absicht des Adv. nicht, auf den noch zurückbleibenden Unterschied hinzuweisen (Lün., Ebr., Moll, Wörner, Keil nach Aelteren), sondern jede sachlich erhebliche Unähnlichkeit auszuschliessen (Hfm.). Trotzdem darf man nicht: gleichermaassen (de W., Del., Hltzh. nach Luth.) übersetzen, da die Wahl des Ausdrucks doch immer dadurch bestimmt bleibt, dass das Antheilhaben an Blut und Fleisch für den ewigen Gottessohn etwas anderes ist, als für die anderen Menschenkinder (vgl. Keil), wenn auch darauf in diesem Zusammenhange nicht reflectirt wird, während die Sündlosigkeit Jesu (Lün.) damit garnichts zu thun hat. — *ἵνα διὰ τοῦ θανάτου*) Man darf sich durch den Absichtssatz nicht verleiten lassen, dem *μετέσχευ* die Vorstellung unterzuschieben, dass er Blut und Fleisch annahm (Del., Ebr., Krtz.); nicht um Christi Absicht handelt es sich, sondern um die göttliche Absicht, welche bei dem geschichtlich gewordenen Thatbestand obwaltete, sofern nur einer, der an Blut und Fleisch Antheil hat, sein Blut vergiessen und sterben kann. Denn dass *τ. θανάτου* nicht seinen Tod bezeichne, ist eine nur durch Hfm.'s Missdeutung des *διὰ τὸ πάθ. τ. θαν.* V. 9 herbeigeführte Spitzfindigkeit, da er selbst zugeben muss, dass der so ermöglichte Tod ihm nur Mittel zur Ausführung der göttlichen Absicht werden konnte, indem er ihn erlitt. Damit erst kehrt die Erörterung zu dem schon V. 9 angedeuteten Zweck des Todes Christi zurück, der aber hier von einer ganz anderen Seite her aufgefasst wird. — *καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου*) Gemeint ist, wie der Verf. selbst hinzufügt, der Teufel (*τοῦτ' ἐστὶν τὸν διάβολον*). Dass dieser die Menschen zur Sünde verführt und damit in den Tod bringt (so gew., vgl. noch Lün., Keil), ist hier offenbar nicht gesagt; dass er selbst die Macht hat zu tödten und also gewissermaassen hier als der Todesengel erscheint, ist gänzlich unbiblisch; die Gewaltübung des Teufels

über den Tod, der von Gott dem Sünder als Strafe gesetzt ist, kann nur darin bestehen, dass er sich desselben als Mittel bedient, um den Sünder in seine Gewalt zu bekommen und ihn dem Verderben zu überliefern, dem er selbst verfallen ist (vgl. Riehm, Ebr., der nur ganz verkehrt den Gen. als Gen. subj. fasst, vielleicht theilweise auch Hfm., der hier sehr unklar ist). Wie es kam, dass Christus durch seinen Tod den Teufel dieser bisher von ihm ausgeübten Gewalt beraubte und so entmächtigte, ohnmächtig machte (*καταργ.*, Lieblingswort des Paulus), ist nicht gesagt; aber nach dem Context ist klar, dass der, welcher durch Leiden vollendet war (V. 10) und gerade um seines Todesleidens willen gekrönt ward (V. 9), nicht durch den Tod der Gewaltübung des Teufels verfallen konnte und ihm so zum ersten Mal eine Macht nahm, die er bis dahin unbestritten besessen hatte. Und daraus, dass es der *ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας* (V. 10) war, durch den dies geschah, folgt von selbst, dass dieser Erfolg sich in seiner Wirkung auf alle erstreckte, die er zur Errettung führte; denn als der *ἀγιάζων* (V. 11) hatte er ja die Voraussetzung vernichtet, unter der allein der Tod dem Teufel Mittel seiner Gewaltübung werden konnte, nämlich die Sündenschuld. Daher fügt V. 15 mit *καί* als zweiten Erfolg, der durch seinen Tod beabsichtigt war, an die Befreiung von der Todesfurcht, deren Stachel eben darin lag, dass man durch den Tod dem Teufel zu verfallen fürchten musste. Das *ἀπαλλάξῃ* (vgl. Luc. 12, 58. Act. 19, 12) steht absolut und bedarf keiner Ergänzung (gegen Grot. u. Aeltere), weil aus der Bezeichnung des Objects von selbst erhellt, wovon sie befreit werden mussten. Nicht wie allumfassend diese Befreiung war (Ebr.), ist gesagt (das wäre *πάντας ὅσοι*), aber auch nicht, dass er nur die im Relativsatz Charakterisirten befreite, wie gross auch ihre Zahl war (das wäre das einfache *ὅσοι*), sondern dass die, welche er befreite, allesammt (*τούτους ὅσοι*, vgl. Hfm.) durch Furcht vor dem Sterben (*φόβῳ θανάτου*) das ganze Leben hindurch (*διὰ παντὸς τοῦ ζῆν*) einer Knechtschaft verfallen waren (*ἐνοχοὶ ᾗσαν δουλείας*), nämlich eben der Knechtschaft der Todesfurcht*). Allein, wenn man auch nicht sagen kann, dass *τούτους* auf *παιδιά* V. 14 zurückweist (vgl. Böhme), so hätte der Verf. doch die *ὅσοι* etc. dadurch nicht als die dem Leser gegenwärtigen bezeichnet,

*) Gegen die Wortstellung verbanden Aeltere *φόβῳ θανάτου* mit *ἐνοχοὶ* und *δουλείας* mit *ἀπαλλάξῃ* (vgl. Böhme). Zu *ἐνοχος* c Gen. vgl. Marc. 3, 29. 14, 64. Der artikulierte Infinitiv (*τοῦ ζῆν*), der gewählt ist, um deutlicher auf das diesseitige Leben hinzuweisen, ist ganz substantivirt und kann daher mit dem Adj. verbunden werden, was auch bei Griechen vorkommt (Aeschines, dial. 3, 4: *εἰς ἕτερον ζῆν*).

wenn nicht von V. 10f. her immer dem Heilsmittler die durch ihn zum Heile Geführten gegenübergestanden hätten. — V. 16. οὐ γὰρ δὴ πον ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται) begründet, weshalb der Verf. die, auf deren Befreiung es abgesehen war, allesammt als der Todesfurcht Geknechtete bezeichnen konnte. Denn doch wohl nicht solcher Wesen, wie es Engel sind, die als πνεύματα (1, 14) dem Tode überhaupt nicht unterworfen sind und darum auch von Todesfurcht nichts wissen, nimmt er sich an*). Das Präsens steht zeitlos von dem, was sein Erlöserberuf mit sich brachte, nach welchem er, wie der Gegensatz mit nachdrücklicher Wiederholung hervorhebt, sich des Samens Abrahams annimmt (ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραάμ ἐπιλαμβάνεται). In einem Zusammenhange, in welchem es darauf ankommt zu zeigen, dass die, auf welche sich die Absicht seines Todes bezieht, allesammt der Todesfurcht geknechtet waren, und in welchem die, welche durch ihn davon befreit wurden, indem er sie heiligte, als mit ihm von gleicher Abstammung bezeichnet waren (V. 11), kann σπέρμα Ἀβρ. nur das leiblich von Abraham stammende, dem Tode verfallene Geschlecht bezeichnen. Jede Deutung desselben auf die Gemeinde der heilsgeschichtlichen Verheissung, die jetzt die christliche ist, d. h. auf die Christengemeinde als solche, die doch jedenfalls erst Same Abrahams werden kann, wenn er sich ihrer angenommen hat, ist aus rein exegetischen Gründen ganz unmöglich (vgl. Einl. § 3, 2). So wenig der Vers die Absicht hat, die Frage zu erörtern, ob die Engel am Heile Antheil haben (s. d. Anm.), so fern liegt ihm die Frage, ob Christus nur des Abrahamssamens sich angenommen habe. Weil die Leser sammt ihm Abrahamssamen sind, erinnert er

*) Von einer Fortsetzung der Beweisführung, wie nothwendig die Menschwerdung Christi war (so gew., vgl. noch de W., Lün.), kann keine Rede sein. Das echt classische οὐ δὴ πον (ἔπ. λεγ. im N. T.) heisst nicht: nirgend (Luth. u. Aeltere), wobei man daran dachte, dass nirgends im A. T. etwas davon gesagt ist (vgl. noch Ebr.), sondern führt mit ironischer Feinheit eine ja doch sicher allgemein bekannte Wahrheit ein (Kühner § 501, 1). Wenn ἐπιλαμβάνεσθαι (bes. häufig bei Luc.) „anfassen“ heisst, so ist es doch blosser Spielerei, hier auf diese sinnliche Grundbedeutung zu dringen (vgl. noch Keil), wohl gar mit willkürlicher Eintragung einer ausgereckten Hand aus 8, 9 (Hfm.), da der Context zeigt, dass nur von einem helfenden Anfassen d. h. Sichannehmen die Rede ist. Die patristische und dogmatistische Exegese fand hier völlig wortwidrig den Gedanken, dass Christus nicht Engel, sondern Menschennatur angenommen habe. Die Frage, ob jede Theilnahme der Engel am Erlösungswerk hiemit verneint sei und ob darin ein Widerspruch mit Paulus liege (vgl. Lün. gegen Hfm., Del., Moll), liegt dem Context gänzlich fern.

sie daran, dass sie als solcher der Todesfurcht geknechtet waren, wenn Christus sich ihrer nicht annahm; denn hier wird klar, wie die eigenthümliche Art, in der V. 14 f. (im Unterschiede von V. 9) die Absicht des Todes Christi beschrieben wird, dadurch bedingt ist, dass die Leser über der Todesfurcht, die ihnen die Verfolgungen erregten, vergessen hatten, wie der Tod Christi, an dem sie wieder Anstoss zu nehmen geneigt waren, gerade dazu hatte dienen sollen, sie von aller Todesfurcht zu befreien.

V. 17 f. leitet mit dem unserem Verf. so geläufigen ὁθεν (vgl. Act. 26, 19) aus der Thatsache, dass Christus sich des unter die Todesfurcht geknechteten Samens Abrahams annimmt, ab, dass er deshalb der Natur der Sache nach (ὡφείλεν, was nicht auf die Pflichtgemässheit geht, gegen Del.) in allen Stücken (κατὰ πάντα) den Brüdern gleich werden musste. Das τοῖς ἀδελφοῖς zeigt aufs Neue unzweifelhaft, dass σπέρμα Ἀβραάμ eine durch gemeinsame Abstammung unter sich und mit ihm verbundene Gemeinschaft ist, da nur deshalb die Glieder derselben ohne weiteres als (seine) Brüder bezeichnet werden konnten. Es handelt sich aber keineswegs um eine Rückkehr zu V. 14 (Lün.), da der volle Nachdruck auf dem κατὰ πάντα ruht, das über die Blutsgemeinschaft hinaus sich auf Alles bezieht, was die Folge der mit ihr gegebenen Menschennatur als solchen ist, insbesondere die gleiche Leidensfähigkeit und Versuchbarkeit. Eben darum kann aber das ὁμοιωθῆναι hier erst recht nicht auf eine noch zurückbleibende Unähnlichkeit reflectiren (Lün.: wegen der Sündlosigkeit Christi), sondern nur ein völliges Gleichgemachtwerden bezeichnen, was auch allein dem bekannten Sprachgebrauch des Wortes in den Evang. entspricht. Um aber zu zeigen, warum es in der Natur der Sache liegt, dass wer sich des Samens Abrahams annehmen will, ihm in allen Stücken gleich sein muss, weist der Verf. nochmals auf den Zweck hin, um dessen Erreichung es sich handelte (ἵνα). — Aber auch hier kehrt er keineswegs zu der Aussage über die Nothwendigkeit des Todes Christi in V. 14 f. zurück; denn es ist durchaus unrichtig, dass als dieser Zweck bezeichnet wird, er sollte Hohepriester werden (Hfm.), und auch dies würde ja den Zweck seines Todes von einer völlig anderen Seite her darstellen als V. 14 f. Wenn es auch die Wortstellung nicht unbedingt ausschliesst, beide Adj. zu ἀρχιερεὺς zu ziehen (Beng., Ebr., Del., Ew., Moll, Krtz., Hfm., Keil, Hltzh.), so legt sie es doch entschieden näher, das ἐλεήμων γένηται ganz für sich zu nehmen; und dies wird unbedingt nothwendig, weil zunächst nur das Mitgefühl für die Leiden der Brüder (Matth. 5, 7) es

sein kann, was dadurch erzeugt wird, dass man, in allen Stücken ihnen gleich geworden, ihre Leiden aus eigener Erfahrung kennen gelernt hat. Solche Barmherzigkeit ist aber die Grundlage seines gesammten Erlösungswerkes. Dazu kommt, dass das καί garnicht ἐλεήμων mit πιστός zur Bezeichnung der Beschaffenheit verbinden kann, welche er als Hohepriester haben sollte. Denn wenn er ein ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεόν werden sollte, so ist damit ausdrücklich gesagt, dass es sich um einen Hohepriester handelt in Beziehung auf seine Stellung zu Gott (Röm. 15, 17), und in dieser Beziehung kann seine Treue nur die Treue gegen Gott sein und nicht, wie die Verbindung mit ἐλεήμων erfordern würde, seine Treue gegen die Brüder oder gar seine Zuverlässigkeit (Ebr., Hltzh. nach Aelteren), während umgekehrt das τὰ πρὸς τὸν θεόν zu ἐλεήμων gar keine Beziehung hat (gegen Hfm., Keil u. A.). Eben darum, weil der Begriff eines Gott in Treue dienenden Hohepriesters mit dem Zwecke seines ὁμοιωθῆναι τοῖς ἀδελφοῖς an sich nichts zu thun zu haben schien, fügt ja der Verf. hinzu εἰς τὸ ἰλάσσεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ. Die Treue in der Ausrichtung seines hohepriesterlichen Berufes vor Gott fordert nämlich, dass er sühne (ἰλάσx. Med., wie Psalm 65, 4) d. h. sühnend bedecke die Sünden des Volkes, d. h., wie überall im Briefe, des Volkes Gottes, zu dem also auch hiernach die Brüder, denen er gleichgemacht ist, gehören. Die hohepriesterliche Sühne ist nach der Lehre des Briefes durch seinen Opfertod vollzogen; aber nicht um den Zweck seines Todes zu bezeichnen, wird dieselbe hier erwähnt, zumal derselbe V. 9. 14 f. von ganz anderer Seite her charakterisirt war, sondern um anzuzeigen, dass nur einer, der aus der eigenen Erfahrung der Versuchungen ein Mitgefühl mit dem Volke haben konnte, das unter den Versuchungen, denen es unterlag, mit Sünden befleckt war, bereit sein konnte, die Pflichten des Hohepriesters, der auf Befehl Gottes diese Sünden sühnen sollte, treu zu erfüllen*). — V. 18. ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθεῖς) begründet, woher es zur Erreichung des V. 17 angegebenen Zweckes nothwendig war, dass er seinen Brüdern in Allem gleichgemacht wurde, durch den Hinweis auf seine Leiden und

*) Die Idee des Hohepriesterthums Christi, die in dem Briefe eine so hohe Bedeutung gewinnt, tritt hier zwar zum ersten Male auf, aber keineswegs als eine den Lesern noch unbekannte (vgl. zu 3, 1), sondern als etwas durchaus Selbstverständliches (vgl. Hfm.). Daher liegt in ihr auch durchaus nicht der Gipfelpunkt der Ausführung, da sie lediglich verwandt wird, um an der priesterlichen Funktion der Sündensühne zu zeigen, wie auch das nothwendige Verständniss für das Sündenelend des Volkes forderte, dass Christus den Genossen des-

Versuchungen, jedoch so, dass als Wirkung derselben zum Abschluss eine über den V. 17 genannten Zweck weit hinaus reichende dauernde Fähigkeit Christi genannt wird, die jeder noch gegenwärtig erproben kann. Es ist nämlich offenbar irrig, bei dem *πέπονθεν* speciell an das Leiden zu denken, das Christus zur Sühnung der Sünden gelitten (Hfm.), da dieses keineswegs zu dem gehört, worin er seinen Brüdern gleich gemacht ist; das Todesleiden ist nur (vgl. V. 9 f.) mit eingeschlossen in die Leiden, in welchen er durch die Theilnahme am allgemeinen Menschenschicksal die Gleichheit mit seinen Brüdern erprobt hat. Das Perf. aber steht nur, weil die abgeschlossene Thatsache seines Leidens eben als eine ihm stets gegenwärtige und für das *δύναται* des Hauptsatzes wirksame in Betracht kommt (vgl. Keil). Ob man das *ἐν ᾧ* in *ἐν τούτῳ* *ὅτι* (so gew., vgl. Lün.) oder einfacher in *ἐν τούτῳ* *ὃ* auflöst, bleibt sich in der Sache gleich (vgl. Hfm., Keil), da es jedenfalls heisst: auf Grund dessen, dass, oder: auf Grund dessen, was er gelitten hat. Aber nicht auf das Gelittenhaben als solches kommt es an, sondern darauf, dass er litt, indem er selbst versucht ward, durch Aufgeben seiner ihm von dem Willen Gottes vorgeschriebenen Berufsthätigkeit sich dem Leiden zu entziehen *). — *δύναται*) Der Ausdruck der Fähigkeit darf nicht irgendwie mit dem Begriff der Geneigtheit vertauscht (Grot.) oder verbunden werden (de W.). — *τοῖς*

selben in der Erfahrung alles Menschenschicksals gleich würde. Dazu kommt, dass der Begriff der Treue, der hier damit verbunden wird, die folgende Ermahnung vorbereiten sollte, in welcher derselbe eine solche Bedeutung gewinnt. — Sprachlich schliesst sich das *εἰς τὸ ἰδέσθαι* genau wie der Acc. der näheren Bestimmung (*τὰ πρὸς τὸν θεόν*) an *πιστὸς ἀρχιερεὺς*, was darum angeht, weil es sich ja eben um das Werden eines Hohepriesters in dieser Beziehung und zu diesem Zwecke handelt. Dass Christus nicht erst durch seine Erhöhung zum Himmel Hohepriester geworden ist, wie Bl., Krtz. nach Socin, Schlichting, Schulz behaupteten, folgt schon hier daraus, dass ja jenes *κατὰ πάντα ὁμοιωθῆναι* sich doch nur auf die Zeit seines irdischen Lebens bezieht, wo er an Blut und Fleisch der Abrahamskinder Theil hatte (V. 14), also das dadurch ermöglichte Hohepriesterwerden in dieselbe Zeit fallen muss.

*) Falsch wird die Auflösung des *ἐν ᾧ* in *ἐν τούτῳ ὃ* nur, wenn man übersetzt: worin, oder: in welchem Bereich (Luth. u. Aeltere, vgl. noch Krtz., Wörner), weil dadurch willkürlich das *δύναται* auf solche Leidenszustände der Brüder, welche den seinen gleich waren, eingeschränkt wird. Gekünstelt Bl.: in dem, was er gelitten hat, selbst versucht, und Ebr.: worin versucht seiend er gelitten hat. Hfm. will *αὐτὸς πειρασθεὶς* von *πέπονθεν* lostrennen und mit *δύναται* verbinden. Ein wesentlicher Sinnunterschied entsteht dadurch nicht; denn das *αὐτὸς* ist immer durch den Gegensatz zu dem folgenden *πειραζομένοις*

πειραζομένοις βοηθῆσαι) kann natürlich nicht mit dem ἰλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας identificirt werden (Krtz.), sondern bezieht sich auf jede Hilfe, die er ihnen leistet (βοηθ., wie Act. 16, 9), um die Versuchungen, in denen sie stehen, zu überwinden, was nur nach der Lehranschauung unseres Briefes sicher nicht durch Erfüllung mit seinem Geist geschieht (Lün.). Nicht einmal, dass dieses βοηθῆσαι nur die andere Seite seines hohepriesterlichen Berufes sei (vgl. bes. Keil), ist irgendwie angedeutet. Wenn ihn die Leiden, durch die er selbst versucht ward, zu solcher Hilfsleistung befähigen, so folgt daraus, dass die noch gegenwärtigen Versuchungen der Brüder hauptsächlich durch die Leiden, die sie zu erdulden hatten, herbeigeführt sind. Dann aber ist klar, warum der Begründungssatz über die allgemeine Erlöserqualification und die specielle Befähigung zur treuen Erfüllung seines hohepriesterlichen Berufes, die V. 17 als Zweck des ὁμοιωθῆναι genannt waren, hinausgeht. Wie V. 14f. die Wirkung des Todes Christi mit Rücksicht darauf beschrieben war, dass die Leser wieder von Todesfurcht ergriffen waren, so wird hier als Grund dafür, dass er bis zur völligen Gleichheit mit den Brüdern erniedrigt werden musste, gerade darauf hingewiesen, dass er nur in Folge dessen auch ihnen in den Leidensversuchungen, die sie betroffen hatten, Beistand leisten kann (vgl. Hfm.). So leitet der Schluss der lehrhaften Erörterung von selbst zu der nun folgenden Ermahnung über.

Kap. 3.

3, 1—6. Ermahnung zur Treue gegen den treuen Hohepriester*). — Dass hier nicht eine weitere Betrachtung folgt, welche die Erhabenheit Christi über Moses darlegt, wie Kap. 1. 2 seine Erhabenheit über die Engel (so gew., vgl.

hervorgerufen, und auch bei seiner Verbindung wäre das πειρασθεὶς keineswegs ein „nebensächliches“ Moment, sondern würde mit Nachdruck das Moment, auf das es bei dem πέπονθεν ankam, wieder aufnehmen und an die Spitze stellen. Aber diesen Nachdruck empfängt es auch durch seine Stellung am Schluss des Relativsatzes, wo es von selbst zum Hauptsatz überleitet (vgl. Lün.). Die natürliche Verbindung mit dem πέπονθεν zerreisst Hfm. nur, um seiner Deutung desselben gemäss (s. o.) darauf den Hauptnachdruck zu legen.

*) V. 1. Die Rept. hat nach Min. das unserem Briefe ganz fremde paulinische *χριστον ιησουν*, EKL *ιησ. χρ.* statt des einfachen *ιησουν*. — V. 2. Das *ολω* fehlt nicht nur in B, sondern auch in sah. cop. ar. u.

Lün.), folgt entscheidend daraus, dass jenes nach diesem sich von selbst versteht, dass der ganze Abschnitt paränetische Form hat und die Hervorhebung der Treue Christi in ihrem Verhältniss zu Mosis Treue nur aus dieser Paränese sich erklärt (vgl. Kluge). — ὁ θεὸς bezieht sich nicht auf Kap. 1 u. 2 (so gew.), da ja Kap. 1 seine Nutzenanwendung in 2, 1—4 gefunden hatte (vgl. Hfm.), auch nicht einmal auf die Erörterung des Kap. 2, sondern, wie 2, 17, auf das unmittelbar Vorangehende. Weil Christus barmherzig und ein treuer Hohepriester geworden ist, der, selbst durch Leiden versucht, den in Versuchung Stehenden beistehen kann (2, 17 f.), darum wendet sich nun der Verf. an seine Leser mit seiner ersten Ermahnung, und zwar zum ersten Male mit directer Anrede. Daraus folgt aber aufs Neue evident, dass Kap. 1 mit seiner Nutzenanwendung 2, 1—4 als blosser Einleitung gedacht ist und die Erörterung des eigentlichen Briefes erst mit 2, 5 begonnen hat. Indem der Verf. die Leser als ἀδελφοὶ ἅγιοι anredet, appellirt er an die christliche Brüdergemeinschaft, in der sie mit ihm stehen und die ihm das Recht giebt, sich mit einer liebevollen Ermahnung an sie zu wenden, bezeichnet sie aber zugleich als heilige Brüder, sofern sie als von der Welt Gesonderte und Gott Geweihte eine sonderliche Verpflichtung überkommen haben, welche die Grundvoraussetzung aller seiner Ermahnungen bildet. Diese Bezeichnung blickt aber nicht auf 2, 11 zurück (vgl. Moll u. A.), weil man weder bei ἀδελφ. an die dort hervorgehobene gemeinsame Abstammung von Einem Stammvater denken kann (wie Chr. Fr. Schmid, theilw. auch Kluge), geschweige denn an das Bruderverhältniss mit Christo (wie Mich. u. Aeltere, theilw. noch Del.), noch bei ἅγιοι an den dort hervorgehobenen Act des ἀγιάζειν (Hfm.). Vielmehr zeigt die zweite Bezeichnung der Leser als κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι, dass sie als Theilnehmer an einer himmlischen Berufung das geworden sind, als was sie von dem Verf. angesprochen werden. Wie μέτοχος mit dem Gen. der Person Genosse

Vätern, ist also keine Nachlässigkeit von B, sondern der Eintragung aus V. 5 auch aus exegetischen Gründen (s. d. Erkl.) sehr verdächtig. Trg. a. R., WH. haben es i. Kl. — Obwohl die Form μωσῆς hier schon in **NBD** eingedrungen, wie V. 5 in B, wird doch die ältere Form μωυσῆς mit CKLP vorzuziehen sein. — V. 3. Die Rept. verbindet πλειονος γὰρ δοξῆς (KLM), wogegen δοξῆς im ursprgl. Text durch οὗτος getrennt ist, und hat V. 4 das ganz unpassende τα vor παντα (ELP). — V. 6. Da schon ACKL (Rept.) das εἰν nach V. 14 in εἰνπερ conformirt haben, ist auch das freilich nur noch in B aeth. u. bei Luth. fehlende, aber auch aus exeg. Gründen wenig passende μέχρι τέλους βεβαιαν der Herausnahme aus V. 14 sehr verdächtig. — Vgl. noch zu diesem Abschnitt Otto, Der Apostel u. Hohepriester unsers Bekenntnisses. Lpz. 1861.

heisst (1, 9), so bezeichnet es mit dem Gen. der Sache natürlich die Theilnahme an derselben. Es ist ganz unexegetisch, in dem *ἐπουραν.* ausser dem himmlischen Ursprung ihrer Berufung (vgl. Phil. 3, 14: *ἡ ἄνω κλησίς*) zugleich eine Beziehung auf die himmlischen Güter zu finden, deren Besitz die Berufung ihnen verheisst (so gew.), und einfach wortwidrig, in der *κλησίς*, an der sie Theil haben, zugleich den Beruf zu finden, den sie damit überkommen haben (Hfm.: im Gegensatz zu ihrem irdischen Berufe), da das Wort schon seiner Bildung nach nur den göttlichen Act bezeichnen kann, durch den sie berufen sind. Es liegt nur in dem Begriff der Christenberufung, dass ihnen damit die Anwartschaft auf alle Heilsgüter bis zur letzten Heilsvollendung gegeben ist, und dass dieser ihr Gnadenstand, in dem sie von der Welt ausgesondert und unter einander Brüder geworden sind, ebenso wie der Stand der Gottgeweihtheit eigenthümliche Verpflichtungen mit sich bringt, welche die Voraussetzung der folgenden Ermahnung bilden. — *κατανοήσατε*) häufig bei Luc. (vgl. Ev. 12, 24. 27), bezeichnet: sein Augenmerk worauf richten, etwas aufmerksam betrachten. Die Pointe der Ermahnung kann aber nicht darin liegen, dass sie Jesum in der Function des *ἀπόστ. καὶ ἀρχιερ.* aufmerksam betrachten sollen, weil diese Bezeichnung weit über das hinausgeht, was in dem Gedanken, an welchen das *ὅθεν* anknüpft, enthalten ist, sondern sie sollen ihn in der Eigenschaft betrachten, welche V. 2 von ihm ausgesagt wird (Hfm., Keil). Es wird nur vorher Jesus, von dem dieselbe ausgesagt, bezeichnet als der, welcher Apostel und Hohepriester zugleich ist (Bem. die Verbindung beider Bezeichnungen unter einem Artikel). Das *τὸν ἀποστόλον* geht weit über das hinaus, was 2, 17 f. gesagt, auf Kap. 1 zurück, wo er als der Gottgesandte, in dem Gott zur messianischen Zeit geredet hat, charakterisirt war (1, 1), welcher selbst über die himmlischen Gottgesandten hoch erhaben ist (1, 4. 14), keineswegs aber auf die folgende Vergleichung mit Moses hinaus (Hfm., Keil, Wörner, vgl. dagegen de W.). Erst das *καὶ ἀρχιερεῖα* knüpft an 2, 17 an, soll aber mit *ἀπόστ.* verbunden gedacht werden, weil aus dieser doppelten Berufsstellung erhellt, wie hochbedeutsam die Eigenschaft der Treue ist, auf die er ihre Aufmerksamkeit richten will. — *τῆς ὁμολογίας ἡμῶν*) vgl. 1 Tim. 6, 12 f., kann unmöglich Gen. obj. sein und bezeichnen, dass er von Gott gesandt war, unser Bekenntniss in's Werk zu setzen (Bl., Lün., Krtz., Keil), wozu schon das *καὶ ἀρχιερ.* ganz und garnicht passt, sondern ist Gen. subj.: der der Inhalt unseres Bekenntnisses ist, den wir bekennen. Wie wir schon zu 2, 17 sahen, dass der Verf. nicht etwa ihnen erst das Hohe-

priesterthum Christi verkündigen will, so erinnert er hier die Leser, dass sie als Christen im Unterschiede von ihren ungläubigen Volksgenossen Jesum als den Gottgesandten und Hohepriester bekennen, weil daraus von selbst folgt, dass sie seine Ermahnung befolgen müssen.

V. 2. πιστὸν ὄντα) kann wegen des fehlenden Art. nicht Apposition sein (Ebr., Hltzh.) und schliesst sich ungeschickt an, wenn man es in einen Relativsatz auflöst (so gew.), woraus erst der Zweifel entstand, ob das Part. als strenges Präsens (Bl.) oder zeitlos zu nehmen (de W.) sei. Es ist daher als Objectsprädicat zu κατανοήσατε zu fassen, welches ganz wie Röm. 4, 19 sagt, als was Jesus mit Aufmerksamkeit betrachtet werden soll, wie auch aus der Anknüpfung des ὁθεν an die Aussage über den πιστὸς ἀρχιερεὺς 2, 17 erhellt. Darauf geht also die Ermahnung des Verf. aus, dass die Leser in der Versuchung zum Abfall, in welcher sie stehen, auf die Treue Christi ihr Augenmerk richten sollen, um sich selbst zu treuem Ausharren zu stärken; denn seine Treue als ἀπόστολος verbürgt ihnen die Zuverlässigkeit seiner Heilsverkündigung, die jeden Zweifel niederschlägt, und seine Treue als Hohepriester die Gewissheit ihrer Versöhnung mit Gott, wie des dauernden Beistandes in ihren Versuchungen (2, 17f.), die aller Verzagttheit wehrt. Trotzdem ist nicht von der Treue gegen sie die Rede, sondern von der Treue, mit der er seinen gottgegebenen Beruf ausübt, also von der Treue gegen den, der ihn zum Apostel und Hohepriester gemacht hat. Diese Ergänzung des τοῦ ποιήσαντι αὐτόν aus V. 1 ist vollkommen berechtigt (vgl. Keil nach Chrys. u. griech. Vätern), so dass man nicht mit Wörner das αὐτόν ausschliesslich auf τ. ἀπόστ. u. ἀρχιερ. beziehen darf, und schlechterdings nothwendig, da die Beziehung auf Gott als seinen Schöpfer, mag man an die vorweltliche Zeugung (Bl.) oder an die Menschwerdung Christi (vgl. Ambr. u. lat. Väter, Krtz., Hfm.) denken, mit 1, 3 schlechthin unvereinbar ist, und die Beziehung auf sein geschichtliches Auftreten (de W., Thol., Del., Moll mit Berufung auf 1 Sam. 12, 6) wortwidrig, beides aber dem Zusammenhange ganz fernliegt, in dem nothwendig eine Bezeichnung Gottes gefordert wird, welche es erklärt, dass seine Berufsausübung als Treue gegen Gott bezeichnet wird. — ὡς καὶ Μωϋσῆς) erinnert die Leser an das höchste Vorbild der Treue, das ihnen aus ihrer alttestamentlichen Vergangenheit vorschwebt, weil sie in dem Maasse, in dem sie an Christo, der die Verheissung seines Wiederkommens nicht zu halten schien, irre zu werden begannen, sich wieder ausschliesslich auf die Treue Mosis zu

verlassen geneigt waren, der als der Mittler des alten Bundes mit seiner Treue ihnen alle Güter und Verheissungen desselben garantierte. Zu ergänzen ist natürlich ἦν. — ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ) gehört nothwendig zu πιστὸν ὄντα (Calv., Bl., Ebr., Hfm., Hltzh.), da so erst der Gedanke, dass seine Treue denen zu Gute kommt, die zu dem Hause Gottes d. h. zu seiner Gemeinde gehören (vgl. V. 6), und das sind alle heiligen Brüder, welche himmlischer Berufung theilhaftig sind, seinen Abschluss erhält. Auch rein sprachlich wird nur so die Beziehung des αὐτοῦ auf τῷ ποιήσαντι erträglich, während in dem Satze ὡς καὶ Μωϋσ. das αὐτοῦ nur auf dieselbe Person gehen könnte, wie αὐτόν (Bl.), was doch nach V. 5 f. augenscheinlich unmöglich ist*). Dann freilich erhellt aber erst recht, dass das Treusein Christi, auf welches die Leser ihr Augenmerk richten sollen, nicht „der Natur der Sache nach“ der Vergangenheit angehört (Hfm.), da das treue Walten Christi in dem Hause Gottes, das die Leser in ihrer Treue bestärken soll, doch nur ein noch fortdauerndes sein kann.

V. 3 f. πλείονος γὰρ οὗτος δόξης παρὰ Μωϋσῆν ἡξίωται) Hat der Verf. zugestanden, dass im Punkte der Treue auch Moses hinter Jesu nicht zurückstand, so musste nun begründet werden, weshalb er die Leser auffordert, auf die Treue dieses und nicht etwa jenes ihr Augenmerk zu richten; denn von einer blossen Explication des Vorigen (de W.: nämlich) kann keine Rede sein. Dann aber kann die δόξα, deren er (natürlich von Gott) gewürdigt worden ist (vgl. 2 Thess. 1, 11. 1 Tim. 5, 17) und bleibt (bem. das Perf.), nicht wieder bloss seine heilsgeschichtliche Berufsstellung sein (wie Hfm. im Verfolg seiner Missdeutung von 2, 9 annimmt, vgl. Del.), da diese ja schon V. 1 bezeichnet war und es sich eben darum handelt, warum die Treue in ihr die Aufmerksam-

*) Hält man freilich mit allen Auslegern das ὅλω für echt, dann fordert die aus V. 5 anticipirte Anspielung auf Num. 12, 7 unzweifelhaft, die Worte zu ὡς καὶ Μωϋσ. zu beziehen; aber dann verlieren sie jede denkbare contextmässige Bedeutung. Denn dass Moses „im ganzen Umfange der Gemeinde“ treu war, kann nicht heissen, dass er es nicht bloss nach dieser oder jener Seite war (Hfm.), sondern dass er es für alle Glieder der Gottesgemeinde war, was hier augenscheinlich gar nicht in Betracht kommt. Damit fallen die Künsteleien, mit denen Hltzh. den ganzen Vers aus der Numeristelle erläutert, wobei er sogar αὐτόν auf ὅλω τ. οἴκ. bezieht. Vergeblich verweist man gegen die Verbindung mit πιστὸν ὄντα auf den V. 5 f. geltend gemachten Unterschied des ἐν τῷ οἴκῳ und ἐπὶ τὸν οἶκον, der hier eben noch nicht ins Auge gefasst wird und auch dort keineswegs ein ausschliesslicher ist (s. d. Anm. zu V. 6).

keit der Leser in viel höherem Maasse verdient als die des Moses. Vielmehr kann nur an die göttliche Herrlichkeit gedacht sein, die er bei seiner Erhöhung erlangte (2, 7—9) und die ihn darum zu einem ungleich erhabeneren Gegenstande der Aufmerksamkeit macht (vgl. das *διὰ τοῦτο* 2, 1)*). — καὶ ὅσον) entsprechend dem Maasse, in welchem eine grössere Ehre als das Haus (selbst) der hat, welcher dasselbe hergerichtet. Ganz wie 2, 7. 9 wird also auf die mit jener δόξα verbundene Ehre reflectirt, aber die Art, wie die Grösse derselben an seinem Verhältniss zu dem Hause Gottes bemessen wird, zeigt aufs Neue, dass V. 2 bereits von einer Treue Jesu in diesem Hause geredet war, da nur dadurch der Verf. auf dies Verhältniss geführt werden konnte. Allerdings ist der Satz formell allgemein gefasst; aber derselbe verliert jede Bedeutung im Context, wenn man dabei an Gott als den Begründer seines Hauses im Verhältniss zu demselben (de W., Del., Hfm., Krtz.) oder gar noch allgemeiner an das Verhältniss jedes κατασκευάσας zu einem Hause überhaupt (Keil nach Otto) denkt, was schon der Art. vor οἶκον verbietet. Da vielmehr das bestimmte Haus, von dem die Rede, nach dem Context das Haus Gottes ist, kann der Sache nach nur gemeint sein, dass Jesus eine grössere Ehre als das Haus Gottes selbst hat (πλείονα τιμὴν ἔχει τοῦ οἴκου), sofern er der Hersteller desselben ist (ὁ κατασκευάσας αὐτόν). Gewiss heisst κατασκευάζειν weder: gründen, noch: bauen, sondern: herrichten (1 Petr. 3, 20); aber auch jede Einzeldeutung des dem Bilde vom Hause entsprechenden Ausdrucks (Ausstattung der Gemeinde mit Institutionen, Dienern etc., vgl. Lün.) geht über den Wortlaut hinaus. Gemeint ist, dass Jesus (natürlich in seinem vormenschlichen Sein) dasselbe hergestellt hat. Offenbar ist der Sohn Gottes schon in der alttestamentlichen Heilsgeschichte überall als das vermittelnde Organ Gottes gedacht, wie in der Weltentwicklung. Genau wie 1, 2 bei dem, der in den vollen Weltbesitz eingesetzt ist, seine Vermittelung bei der Welterschöpfung und Weltentwicklung vorausgesetzt wird, ist hier aus der göttlichen Herrlichkeit, die er im Unterschiede von Mose, dem Diener im Hause Gottes, empfangen hat, darauf

*) Dass damit die Herrlichkeit des Moses verglichen werden konnte, die doch auch eine von Gott dem in seinem Namen redenden Gesandten verliehene war, selbst wenn man nicht auf den Glanz seines Angesichts reflectiren will, was doch nach Exod. 34, 29 f. sehr nahe liegt, zeigt 2 Kor. 3, 7—11. Zu πλείων im Sinne von: grösser, werthvoller vgl. Matth. 5, 20. 6, 25, zu παρά, im Vergleich mit vgl. 1, 4. Bem. die den Nachdruck des πλείονος hebende Trennung desselben von δόξης durch das auf Jesum bezügliche οὗτος.

geschlossen, dass er solche Ehre nur empfangen haben kann als der, welcher der Hersteller desselben gewesen ist*). Hat er aber eine Herrlichkeit empfangen, wie sie der Ehre dessen entspricht, der selbst das Haus hergerichtet hat, so ist das freilich ein Grund, auf seine Treue sonderlich zu achten, sofern daraus folgt, dass er seine Treue in dem von ihm hergerichteten Hause nicht nur beweisen will, sondern kraft jener (göttlichen) Herrlichkeit auch mit ganz anderen Mitteln beweisen kann als ein Moses, der doch immer nur selbst zum Hause gehörte. — V. 4. *πᾶς γὰρ οἶκος κατασκευάζεται ὑπὸ τινος*) Die Begründung durch einen wirklichen Allgemeinsatz, der von jedem Hause handelt, zeigt aufs Neue, dass V. 3 nicht ein Allgemeinsatz war, der von einem Hause überhaupt handelte, sondern etwas von dem Hause Gottes in concreto aussagte. Begründet wird allerdings, woher gerade das Verhältniss der Ehre des Hauses und der Ehre seines Herstellers zum Maassstabe genommen ist für das Verhältniss zwischen der Herrlichkeit Mosis und Jesu (vgl. Hfm.). Aber das ist eben unmöglich, wenn V. 3 an Gott als den Hersteller gedacht ist, da dann das Motiv dieser Begründung durchaus nicht erkennbar und nur durch die Eintragung einer ganz erkünstelten Argumentation in V. 5 f. gewonnen werden kann. Vielmehr zeigt die Thatsache, dass bei jedem Hause nach seinem Hersteller gefragt werden muss, wie der Verf. dazu kam, bei dem Verhältniss Mosis und Jesu zu dem Hause Gottes auf die Herstellung des letzteren durch Jesus zu reflectiren. Damit hebt aber der Verf. selbst die scheinbare Schwierigkeit, welche besonders Moll zu Gunsten seiner Unterscheidung der alttestamentlichen und neutestamentlichen Theokratie urgirt, dass

*) Moll (vgl. Ebr.) unterscheidet zwischen dem Hause der christlichen Theokratie und zwischen der, welche Moses hergerichtet hat; allein in der Anschauung des Verf. giebt es nur ein Haus Gottes im alten und im neuen Bunde, und von einem Zustandekommen der alttestamentlichen Theokratie durch Moses ist nirgends die Rede. Dass τοῦ οἴκου ein von πλεῖστον abhängiger Gen. comp. ist und nicht mit τιμὴν zu verbinden (Luth. u. Aeltere: Ehre am Hause oder vom Hause), ist allgemein anerkannt. Der gangbare Einwand gegen die Anwendung des Satzes auf das Verhältniss von Jesus und Moses, dass nicht der Diener des Hauses seinem Hersteller entgegengestellt werde, besagt gar nichts, da ja selbstverständlich Moses zu dem Hause Gottes gehörte, wie es in der alttestamentlichen Gemeinde verwirklicht war. Daraus folgt freilich nicht, dass das Haus hier als eine Familie mit ihrer Dienerschaft gedacht ist (so gew.), da auch das κατασκευάζειν in seinem genauen Sinne nur auf die Herstellung eines Hauses führt, in dem Gott seine Wohnung hat; nur dass dabei von vornherein nicht an einen steinernen Tempel gedacht ist, sondern an eine Gemeinde, innerhalb derer Gott zu wohnen verheissen hat (Exod. 29, 45 f.).

er von dem, was über die geschichtliche Person Jesu gesagt, auf das zurückgeht, was dieser in seinem vorgeschichtlichen Sein dem Hause gewesen ist. Es muss eben bei jedem Hause nach seinem Hersteller gefragt werden, wenn man auf die höchste Ehre reflectiren will, die einer im Verhältniss zu ihm hat, und das führt von selbst auf das vorgeschichtliche Verhältniss der Person, die in ihren Erdentagen Jesus hiess, zu dem Hause Gottes zurück. Dann freilich kann auch das $\delta\delta\epsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \kappa\alpha\tau\alpha\sigma\kappa\epsilon\nu\acute{\alpha}\sigma\alpha\varsigma\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ nicht bloss die Absicht haben, zu sagen, dass die Herrichtung des Hauses durch Jesus die allgemeine über ihr stehende Urheberschaft Gottes nicht ausschliesse (so gew., vgl. Lün.), oder zu zeigen, wie von der Treue Jesu, der doch der Herrichter des Hauses war, gegen Gott die Rede sein könne (Ebr.), als ob Gott des V. 3 gemeinten Hauses, wie jedes Hauses, Herrichter in letzter Instanz sei, wozu schon das umfassende $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, das mit Recht allgemein als Neutr. plur. genommen wird, nicht passt. Vielmehr leitet der Gedanke, dass Gott Alles hergestellt habe, allerdings zum Folgenden über (vgl. Hfm.), indem in das $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ offenbar auch die Stellung eingeschlossen ist, die Moses und Jesus zu dem Hause Gottes haben und die jedem seine spezifische $\delta\acute{o}\xi\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \tau\iota\mu\acute{\eta}$, deren er gewürdigt, zuweist, weshalb dieselbe nun erst in concreto bezeichnet wird*). Die Beziehung auf das All (vgl. die Rept.: $\tau\grave{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$) wäre im Context ganz unpassend.

V. 5 f. $\kappa\alpha\iota$) kann nicht einen zweiten Beweis für die Erhabenheit Christi über Moses anreihen (Calv., Beng., Thol., Ebr., Wörner), wodurch, abgesehen von der völligen Verkennung des Gedankenverhältnisses des Folgenden zu V. 3, der V. 4 zu einer bedeutungslosen parenthetischen Zwischenbemerkung herabgesetzt wird; aber auch nicht im Sinne von: und zwar

*) Die patristische Erklärung, nach welcher $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ Prädicat ist, und von Christo als dem Herrichter des Hauses gesagt wird, dass er göttlichen Wesens sei, haben nach den dogmatistischen Exegeten (vgl. auch Beng., Bmg.) Otto, Wörner, Keil wieder erneuert. Aber sie ist gänzlich haltlos im Context und stützt sich vergeblich auf die Behauptung, dass das Subj. in einem Satze mit artikulirtem Prädicat nicht artikellos sein könne, da ja das artikellose $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ oft genug die Stelle eines Nom. propr. vertritt. Vgl. die ganz ähnlichen Sätze 2 Kor. 1, 21. 5, 5. Auch Hfm. nimmt $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ als Prädicat, welches nur sagen soll, was es um den Hersteller von Allem (bei dem er an Gott denkt) sei; aber der Gedanke, dass derselbe göttlichen Wesens sein müsse, hat doch erst recht im Zusammenhange keinen Sinn, den auch Hfm. nur herausbringt, indem er bei dem $\acute{\omega}\varsigma\ \nu\acute{\iota}\acute{o}\varsigma$ den Accent auf die Wesensgemeinschaft legt.

(vgl. Moll) eine nähere Entfaltung des Gedankens von V. 2 f. anknüpfen (Lün., vgl. de W.). Indem es vielmehr die concrete Aussage über die Ehrenstellung Mosis und Christi, der ihre δόξα entspricht, an das Vorige anknüpft, deutet es an, dass Gott selbst es ist, der, wie Alles, so auch diesen Unterschied zwischen beiden hergerichtet hat. Eben darum wird auch, was über Moses einerseits zu sagen ist (Μωϋσῆς μὲν), dem Gotteswort der alttestamentlichen Schrift entnommen. So tritt hier erst, aber hier auch wohl motivirt, die Anspielung auf Num. 12, 7 f. ein. Da aber die Worte nicht citirt sind, also nicht eine Thatsache, wie sie in der alttestamentlichen Schrift noch immer vor Augen liegt, vorgeführt wird, ist es ganz unnatürlich, ein ἐστίν zu ergänzen (Lün., Moll, Hfm., Keil) statt des der Natur des Verhältnisses entsprechenden ἦν (vgl. V. 2). Entnommen aber wird, ohne dass die Wortordnung der Stelle reproducirt wird, derselben zunächst das göttliche Urtheil über die Treue des Moses (πιστός) und zwar hier mit dem dort sich findenden Ausdruck ἐν ὅλῳ τῷ ὄντι αὐτοῦ, das, dem dortigen μου entsprechend und wegen V. 2, unmöglich das Haus Mosis (Ebr.), sondern nur das Haus Gottes bezeichnen kann, in welchem ihm Gott seine Berufsstellung angewiesen hat. Entnommen wird der Stelle ferner die mit ὡς (als, nicht: wie, de W.) angereihte Charakteristik der Berufsstellung des Moses als Diener (θεράπων), wodurch im Unterschiede von δοῦλος die freiwillige Unterordnung und Dienstbereitschaft ausgedrückt wird, sowie indirect die Bezeichnung dessen, wozu er als solcher stets bereit war (εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων). Natürlich gehört das εἰς zu θεράπων und nicht zu πιστός (Seb. Schmidt u. Aeltere); und τὰ λαληθησόμενα sind nicht die Dinge, die in der messianischen Heilszeit durch den Sohn geredet werden sollten (Calv. u. Aeltere, vgl. noch Ebr., Del., Moll, Ew., Keil, Wörner), sondern das, was nach Num. 12, 8 (στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ) Gott zu ihm reden wollte, und was er darum dem Volke als zu ihm geredet bezeugen konnte. Es entspricht eben der Stellung des θεράπων, allezeit bereit zu sein zum Zeugniß (μαρτύριον, wie 1 Kor. 1, 6) von dem, was Gott zu ihm reden werde (bem. das Part. fut.). — V. 6. Χριστός δέ) Die neueren Ausleger heben mit Nachdruck hervor, dass es nicht wieder Ἰησοῦς heisst, wie V. 1, wo schon der Hinweis auf seine Function als ἀπόστολος καὶ ἀρχιερεὺς, die er in seinen Erdentagen ausgeübt hat, den menschlichen Personennamen forderte. Ganz willkürlich ist aber, in dem Wechsel des Namens eine Beziehung auf sein gottmenschliches Wesen zu finden (Krtz.), da Χριστός der Amtsname Jesu ist (Keil), der ihn als den

verheissenen Heiland bezeichnet (Hfm.). Dennoch genügt dies nicht zur Erklärung des Wechsels, der offenbar dadurch bedingt ist, dass Jesus erst als der Erhöhte in die Herrscherstellung eingetreten ist, die dem Begriff des *Χριστός* wesentlich ist (vgl. Del.). Dem entspricht auch das *ὡς υἱός* im Gegensatz zu *θεράπων*, das so wenig wie irgendwo im N. T. auf eine Wesensgemeinschaft mit Gott deutet (Hfm.), sondern den Erwählten der göttlichen Liebe bezeichnet, den Gott als Herrscher über sein Haus setzt (*ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ*). Da es auf diese Ehrenstellung Christi im Context ankommt, kann das *ἐπὶ* nur zu *υἱός*, wie *εἰς* zu *θεράπων* (vgl. Hfm., Keil), und nicht zu dem aus V. 5 zu ergänzenden *πιστός* (sc. *ἔστιν*) gehören (Bl., Lün.) oder gar das Prädicat zu einem blossen *ἔστιν* sein, wie es Del., Moll nach Erasm., Bez., Grot. u. Aelteren allein ergänzen wollen. Der Acc. nach *ἐπὶ* erklärt sich ausreichend daraus, dass die Vorstellung des über das Haus gesetzten Sohnes sich von selbst ergibt, wenn mit allem Anderen auch diese Berufsstellung Christi von Gott hergerichtet ist*). — *οὗ οἴκος ἔσμεν*) kann nur auf das Haus Gottes gehen, da nirgends im N. T. die Gemeinde ein Haus Christi genannt wird und nicht genannt werden kann, ohne den alttestamentlichen Sinn dieses Ausdrucks (vgl. Anm. zu V. 3) aufzuheben. Das *οὗ* knüpft also weder an *Χριστός*, noch an *υἱός*, sondern an das auf Gott gehende *αὐτοῦ* an, womit die falschen Beziehungen desselben (s. d. Anm.) ausgeschlossen sind. Der Art. fehlt einfach, weil *οὗ οἴκος* Prädicat ist, da es weder darauf ankommt, auf das Eine, hinlänglich bekannte Haus Gottes hinzuweisen (Thol., Lün. u. A.), in welchem Falle gerade der Art. stehen müsste, noch auf ein Haus Gottes neben anderen (Bhm., Bl.). Es soll nur gesagt werden, dass der Verf. und die Leser sind, was mit dem *οἴκος Θεοῦ* gemeint war, in dem Moses treu war (V. 5) und über dem Christus mit gleicher Treue waltet (V. 2), nämlich eine Gemeinde, in deren Mitte

*) Ganz verkehrt will Hfm. *πιστός ἐν ὅλῳ τ. οἴκῳ ἔστιν* ergänzen, was völlig unmöglich, da diese Worte lediglich der Schriftcharakteristik des Moses entnommen sind, wenn sie auch keineswegs an sich durch das *ἐπὶ τὸν οἶκον* ausgeschlossen werden (s. zu V. 2), da auch der über das Haus Gesetzte in ihm treu sein kann. Völlig falsch ist die Erklärung von Bl., de W.: Christus aber ist treu, wie ein Sohn über sein Haus treu ist, so dass also *αὐτοῦ* auf den Allgemeinbegriff eines *υἱός* geht, weil contextmässig die Hauptaussage garnicht auf die Treue, sondern auf die Berufsstellung Christi geht und das *οἴκος αὐτοῦ* unmöglich etwas anderes sein kann, als V. 2. 5, wie auch das folgende *οὗ οἴκος ἔσμεν* zeigt. Eben dadurch ist die directe Beziehung des *αὐτοῦ* auf Christus (Vulg. Beza, Grot., vgl. noch Bhm., Thol., Ebr.) ausgeschlossen.

Gott Wohnung gemacht hat. Eben darum verwirklicht sich dies Ideal der israelitischen Theokratie zur neutestamentlichen Zeit nicht mehr wie vorbildlicher und unvollkommener Weise in dem Volke Israel als solchem, sondern vollkommener Weise in dem gläubigen Israel (1 Petr. 2, 5), aber eben darum auch in dem Verf. und den Lesern nur unter der Bedingung, dass sie an dem Glauben an Christum als ihren Apostel und Hohepriester festhalten. Unmöglich also kann hier ein neuer Gedankengang beginnen (Hfm. p. 159), da ja mit dem Aussprechen dieser Bedingung indirect der Verf. zu der Ermahnung V. 1 f. zurückkehrt und derselben erst ihren vollen Inhalt giebt, wie Hfm. p. 160 f. im Grunde selbst anerkennt. Behält man nämlich sein Augenmerk gerichtet auf die Treue des Gottgesandten, der die Erfüllung aller Verheissung verkündigt, und auf den Hohepriester, der dieselbe durch sein vollkommenes Sühnopfer ermöglicht hat, so kann allein die Bedingung erfüllt werden, unter der wir Haus Gottes sind: *ἐὰν τὴν παρορησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος κατὰσχωμεν*. Denn nur im Blick auf jene Treue Christi kann man festhalten (*κατέχειν*, wie Luc. 8, 15. 1 Kor. 11, 2) an der Christenhoffnung, welche in der Hoffnung auf die von dem *ἀπόστολος* verheissene und von dem *ἀρχιερέως* ermöglichte Heilsvollendung besteht. Dies Festhalten der Hoffnung ist aber die specifische neutestamentliche Bundespflicht, ohne deren Erfüllung man nicht mehr zu der neutestamentlichen Gemeinde gehört, wie das noch ungläubig gebliebene Israel, das Jesum nicht als den Apostel und Hohepriester anerkennt, noch nicht dazu gehört. Diese Hoffnung ist aber eine lebendige nur, wenn sie mit freudiger Zuversicht (*παρορησία*, wie Act. 4, 13. 2 Kor. 3, 12) verbunden ist und in ihrem Object den Gegenstand eines Rühmens besitzt, das sich der bevorstehenden Heilsvollendung als eines hohen Vorzuges rühmt (*καύχημα*, ein paulin. Lieblingsausdruck). Der Gen. ist ein einfacher Gen. der Angehörigkeit, da die Christenhoffnung ebenso jene subjective Beschaffenheit, wie diesen objectiven Inhalt besitzen muss*). Nur dann ist sie ein Beweis der Treue, zu welcher der Verf. ermahnen will und um deretwillen er auf die Treue Christi verwiesen und sie mit der Treue Mosis verglichen hat.

*) Weder heisst *παρορησία* freimüthiges Bekenntniss (Grot. u. Aeltere), noch ist *καύχημα* gleich *καύχησις* (Bl., de W., Thol.), und der Gen. gehört zu beiden Subst. (gegen Riehm), nur unmöglich in verschiedener Beziehung (Hfm., der, weil er an das Hoffnungsgut denkt, ihn bei *παρρ.* als Gen. subj., bei *καύχ.* als Gen. app. nimmt). Die Worte *μέχρι*

An diese Ermahnung zur Treue schliesst sich die in eine Homilie über Psalm 95 gekleidete Warnung vor dem Gegentheil (3, 7 — 4, 13). Eben weil im Vorigen die Gemeinde Gottes im alten und im neuen Bunde als das Eine und selbige Haus Gottes bezeichnet war, lag es so nahe, eine auf die Erfahrungen der Gemeinde der mosaischen Zeit gestützte Warnung unmittelbar auf die neutestamentliche anzuwenden (vgl. Kluge).

3, 7—13. Die Warnung des Psalmwortes *). — *διό*) gleich häufig bei Luc. u. Paulus: deshalb. Es knüpft aber nicht an die Erörterung der Erhabenheit Christi über Moses an (Krtz., Wrn., Hltzh. nach Aelteren), sondern an die Bedingung, von welcher V. 6 die Zugehörigkeit der Leser zum Hause Gottes abhängig gemacht war. Daraus kann aber nur die Warnung des V. 12 gefolgert werden, welche ausdrücklich darauf reflectirt, dass bei irgend einem unter ihnen diese Bedingung sich nicht erfüllt haben könnte. Dann ist das *καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* mit dem ganzen dadurch eingeleiteten Citat ein Zwischensatz, und dagegen spricht weder die Länge desselben, noch der Absatz mit *διό* in V. 10, da der Verf. die Schriftstelle als ein den Lesern wohlbekanntes Ganze fasst, das sie als solches lesen und nach dem sie erst den Hauptsatz erwarten werden **). Dass er die Worte des

τέλους βεβαίαν sind hier ganz ungehörig (s. d. textkrit. Anm.), wie schon das unpassende Fem. zeigt. Erst V. 14 sind sie durch den Gegensatz zur *ἀρχὴ τ. ὑπόστ.* hervorgerufen; hier aber kommt es garnicht auf das Festhalten bis zu Ende an, da es sich um die gegenwärtige Bedingung der Zugehörigkeit zum *οἶκος θεοῦ* handelt: falls wir festgehalten haben werden die Zuversicht und den Ruhmesgegenstand der Christenhoffnung.

*) V. 9 hat die Rept. nach *επειρασάν: με* (KLMP) u. *εδοκιμασαν με* (KL) statt des einfachen *εν δοκιμασια*. Beides ist offenbar nach den LXX conformirt. Auch schreibt sie mit KLMP *τεσσαρακοντα* (Lchm.) st. *τεσσερακ*. — V. 10 hat die Rept. mit den LXX *εκεινη* (CEKLP) st. *ταυτη*. — V. 13. Die Stellung des *εξ υμων* vor *τις* (BDEKL) hat Lchm. aufgenommen, Trg. u. WH. a. R. (s. d. Ausl.).

**) Ein absichtlicher Abbruch des Hauptsatzes (Moll, Möller) oder eine Ellipse, die durch ein *μη σκληρύνετε τ. καρδ.* (de W., Thol.) oder eine ähnliche Wendung zu ergänzen sei, ist dem Stil unseres Briefes ebenso fremdartig, wie der asyndetische Anschluss der Warnung in V. 12, der dann entsteht. Letzterer entscheidet auch dagegen, nur die Worte *καθὼς — ἅγιον* als Zwischensatz zu nehmen, so dass der Verf. sich selbst die Psalmworte aneignet und *μη σκληρύνετε* V. 8 den mit *διό* begonnenen Hauptsatz bildet (Ebr., Del., Keil, Hltzh. nach Aelteren). Ganz unmöglich wird dies aber durch den Eintritt der Gottesrede V. 9 ff., die sich doch der Verf. unmöglich aneignen kann. Nur Hfm. sucht diese Schwierigkeit zu heben, indem er die Anfangs-

95. Psalms, den er mit den LXX (vgl. deren Ueberschrift) für davidisch hielt (4, 7), nicht als ein Gotteswort, sondern als Worte des heiligen Geistes einführt, hat seinen Grund darin, dass sofort V. 7 von der *φωνή αὐτοῦ* (sc. Θεοῦ) die Rede ist (vgl. zu 2, 6), wenn auch der Geist nachher dem Psalmisten Worte Gottes selbst in den Mund legt und darum 4, 7 Gott selbst als in David redend bezeichnet werden kann. Die Einführung des Schriftwortes mit *καθώς*, im ganzen N. T. bei Citaten sehr gewöhnlich, passt hier um so mehr (gegen Keil), als die Warnung V. 12 f. nichts Anderes sagen will, als was das Schriftwort, das, wie überall, nicht nach seiner geschichtlichen Beziehung, sondern als für die Gegenwart geschrieben aufgefasst wird, der neutestamentlichen Gemeinde sagt. Das Citat beginnt mit dem Schlusse von Psalm 95, 7, den der Verf. jedenfalls dem Urtexte entgegen als Vordersatz zu V. 8 gezogen hat. Das *σήμερον* deutet er auf die christliche Gegenwart; das *ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε* kann er allerdings nicht als blosse nähere Explication dieses *σήμερον* fassen, wie man es häufig übersetzt, sondern nur als einen Bedingungssatz, der genau wie V. 6 geformt ist. Trotzdem ist unmöglich ein Hören auf seinen Ruf gemeint, das als williges mit dem *μὴ σκληρύνειν* ein und dasselbe wäre (Hfm.), sondern es wird nur der Fall gesetzt, dass an einem bestimmten Tage, wie jetzt, wo der Verf. das Schriftwort ihnen vorhält, die Stimme Gottes von ihnen gehört wird. An die Stimme Christi (de W.) oder die Stimme Gottes, der durch Christum das Evangelium verkündigt (Lün.), zu denken, ist gar kein Grund; es ist die Stimme Gottes, die der Wüstengeneration das Gericht verkündigt (V. 10 f.) und die der heilige Geist warnend der neutestamentlichen Gemeinde vorhält. Die Verbindung des *ἀκούειν* c. Gen. bezeichnet auch bei den Griechen häufig nur die redende Person und keineswegs nothwendig das willige Hören (vgl. Act. 9, 7. 22, 7). — V. 8 bringt aus Psalm 95, 8 die Hauptmahnung, ihre Herzen nicht zu verhärten, so dass sie unempfänglich werden für die Warnung der Gottesstimme (*μὴ σκληρύνετε τὰς καρδίας ὑμῶν*), welche der heilige Geist unterstützt durch den Hinweis auf die Wüstengeneration,

worte in Uebereinstimmung mit dem Urtext übersetzt: O dass ihr doch heute auf seinen (d. h. Gottes) Zuruf hörtet, um dann alles Folgende als diesen Zuruf zu fassen, was für unseren Verf. sprachlich unmöglich und selbst als Sinn der LXX mindestens sehr zweifelhaft ist. Wenn er behauptet, dass V. 12 etwas wesentlich Anderes enthalte als das Psalmwort (vgl. auch de W., Keil), so zeigt V. 13, dass der Verf. die Grundmahnung des Psalmwortes V. 8 direct als die Kehrseite seiner Warnung in V. 12 fasst, womit schon an sich ausgeschlossen ist, dass er dieselbe sich bereits angeeignet hatte.

die sich dieser Sünde schuldig machte. — *ὡς ἐν τῇ παραπικρασμῷ κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ*) Dass der Verf. in Erinnerung an den Urtext bei *παραπικρ.* und *πειρασμ.* an die Ortsnamen Meriba und Massa gedacht habe (Hfm.), ist ganz unmöglich; er hält sich einfach an die LXX und denkt an die auf Grund seiner Verhärtung gegen die durch Moses an sie ergangene Stimme Gottes entstandene Verbitterung des Volkes gegen Jehova, von dem es sich in der Noth im Stiche gelassen glaubte, an dem Tage, wo es ihn in der Wüste durch sein Murren versuchte, d. h. ihn herausforderte, ob er seinen Willen und seine Macht zu strafen an ihnen erproben werde*). — V. 9 *οὕ*) ist nicht durch *τοῦ πειρασμοῦ* attrahirt statt *ᾧ* (Beng.), da es nicht bei diesem Worte steht, sondern kann neben *ἐν τῇ ἐρήμῳ* nur das locale: wo sein. — *ἐπείρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν*) Die Auslassung des *με* (LXX) kann nur absichtlich sein, da dem Verf. offenbar die Stelle vorliegt, und der Grund derselben liegt darin, dass nach der Auffassung des Verf. diese Worte noch zu dem Prophetenwort gehören, das die *φωνὴ Θεοῦ* einleitet. Dann aber wird aus demselben Grunde das parallele *ἐδοκίμασάν με* umgesetzt sein in *ἐν δοκιμασίᾳ*: wo eure Väter es waren, die da versuchten in einer Erprobung sc. Gottes, wie sich daraus ergibt, dass es sich um das Beispiel einer Verstockung gegen seine Stimme handelt. Es wird also nur der Begriff des *πειρασμός* dahin erläutert, dass sie erproben wollten, ob Gott (ihre Verbitterung) strafen, nicht ob er Hilfe leisten wolle und könne (Lün., der willkürlich zwischen *πειράζειν* und der es erläuternden *δοκιμασία* unterscheiden will, wie in anderer Weise Krtz.). Ganz unmöglich ist es, mit Hfm. *τὰ ἔργα μου* als Object zu *ἐπείρασαν* zu fassen, da dabei keinesfalls an

*) Das *παραπικρ.* von einer Erbitterung Gottes zu nehmen (Krtz., Keil) ist, da kein Gen. dabei steht, sehr misslich; es in Widerspenstigkeit (Bl.), Hader umzusetzen ganz willkürlich. Das *κατὰ* c. Acc. haben weder die LXX noch unser Verf. im Sinne von: wie (Hfm.) genommen, sondern, wie 1, 10, zeitlich: am Tage. Möglich wäre es, dass der Verf. den Tag der Versuchung von dem Tage verstand, wo Gott die Väter auf die Probe stellte, wo sie versucht wurden, so dass das folgende *ἐπείρασαν* ein Wortspiel damit bildete, wofür 4, 7 sprechen könnte. Allein da eine bestimmte Andeutung dafür nicht gegeben ist, bleibt man sicherer bei dem activen Sinn des *πειρασμός* (des Versuchens) stehen, der dem folgenden *ἐπείρασαν* entspricht. Nach dem Folgenden denkt unser Verf. keinesfalls an einen Tag aus dem Anfang der Wüstenwanderung, wie Exod. 17, 1—7 (Hfm., Keil), geschweige denn dass er damit die Erzählung Num. 20, 1—13 combinirte (Lün., Del., Ew., Moll). Hat er vielmehr an ein bestimmtes geschichtliches Ereigniss gedacht, so kann er nur auf letzteres reflectirt und dasselbe gegen Ende des Wüstenzuges gedacht haben.

göttliche Strafacte (vgl. auch Bl., Ew.) gedacht sein kann. Für den Verf. beginnt vielmehr mit καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου die Rede Gottes, auf welche der Anfang des Psalms hinwies. Dieselbe nimmt mit καὶ das über das Gottversuchen Israels an einem bestimmten Tage Gesagte auf und fügt zur Verschärfung des Urtheils darüber hinzu, dass sie seine Wunderthaten, die sie von jenem πειράζειν abhalten sollten, sahen vierzig Jahre lang (τεσσαράκοντα ἔτη). Da der Verf. die Verbindung dieser Worte mit προσώχθισα im Psalm sehr wohl kennt (V. 17), kann er sie nur absichtlich hierher gezogen haben, um das Gottversuchen jenes Tages, auf welches der Psalm als ein Warnungsbeispiel der Verstockung verweist, als ein nach vierzigjährigem Sehen der Thaten Gottes, also am Ende des Wüstenzuges eingetretenes zu markiren (vgl. d. Anm. zu V. 8)*). — V. 10. Weil dem Verf. die Hauptsache bei der Anführung des Psalmwortes ist, dass die Leser sich durch dieses Strafwort Gottes vor einer ähnlichen Verhärtung sollen warnen lassen, wie die war, um deretwillen die Wüstengeneration dieses Strafwort traf, leitet er dasselbe ausdrücklich mit einem διό (vgl. V. 7) ein, welches besagt, dass der Ekel, der Abscheu, den Jehova empfand (προσώχθισα) über dieses Geschlecht, die Folge seines Verhaltens war. Dass der Verf. τῇ γενεᾷ ταύτῃ schreibt, hat unmöglich seinen Grund darin, dass er damit eine Beziehung der Stelle auf die Leser fühlbar machen wollte (Bl., de W., Lün.), vielmehr ergab es sich von selbst daraus, dass im Psalmwort das ἐκείνη (LXX) die Generation der Vergangenheit, von welcher Jehova redet, als

*) Trotzdem darf man das καὶ nicht mit: und doch übersetzen (de W., Lün.), wodurch erst der einfache Aorist statt des Plusquamp. auffällig wird. Die Erklärung Hltzh.'s, welcher οὐ — δοκιμ. als Vorder-satz nimmt, so dass καὶ (auch) den Nachsatz einleitet, würde sich empfehlen, indem dann die Rede Gottes bereits mit V. 9 beginnt; allein sie ist unmöglich, da erst der Satz οὐ ἐπείρ. οἱ πατ. ὑμ. das Subject bringt, auf welches der Psalmist V. 8 warnend hinweist. Ganz gegen den Zusammenhang, in welchem das ἐπείρασαν an dem bestimmten Tage des Versuchens V. 8 stattfand, verbinden es Krtz., Keil so mit dem Folgenden, als ob die 40 Jahre hindurch immer das Sehen auf das Versuchen folgte, wobei es Keil einen Satz weiter auch wieder ihm vorangehen lässt. Die Annahme, dass die Worte zu εἶδον gezogen seien, um darauf anzuspieren, dass die Leser schon 40 Jahre die Werke Gottes durch seinen Messias gesehen hätten, welche man darauf stützte, dass auch Rabbinen die 40jährige Dauer der Tage des Messias mit den 40 Jahren des Wüstenzuges zusammenstellen (Bl., Del., Lün., Moll, Krtz. u. A. nach Calov u. Aelteren), ist eine völlig grundlose (vgl. dagegen Hfm., Keil, Wrn.), da der Verf. in der ausführlichen Anwendung der Stelle nichts davon andeutet, und liegt ohnehin der eigentlichen Tendenz des Citats ganz fern.

das entferntere Object unterscheidet von der, an welche der Psalmist sich wendet, während der Verf., welcher von der geschichtlichen Situation des Psalmwortes ganz absieht, nur einfach auf die Wüstengeneration hinweist, von der seit V. 8 die Rede war; denn an die Beziehung des Ausdrucks auf eine bestimmte Menschenart (de W., vgl. Bl., Lün.) ist garnicht zu denken. Seinem Abscheu giebt Jehova den Ausdruck (καὶ εἶπον): Beständig irren sie mit dem Herzen, womit darauf hingedeutet wird, dass sie sich auch durch das 40jährige Sehen seiner Werke nicht auf den rechten Weg weisen liessen. Das αὐτοὶ δέ (LXX nach Cod. Alex., während Cod. Vat. nach dem Hebr. καὶ αὐτ. hat) empfängt allerdings eine bessere Bedeutung, wenn man es nicht mehr dem εἶπον unterordnet (so gew.), sondern wenn es im Gegensatz zu dem, was Gott über die Verirrung des Volkes an der ἡμέρα πειρασμοῦ urtheilte, aussagt, dass das Volk, zwar nicht nachmals (Hfm.), vielmehr gerade damals seine Wege d. h. sein Verhalten gegen sie, das trotz alles Abscheus vor ihnen ein gnadenreiches war (Num. 20, 11), nicht erkannte. — V. 11. ὥς ὥμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου) fasst man am einfachsten: so dass (so gew.), da ὥς auch bei guten Schriftstellern c. Indic. für ὥστε steht (vgl. Win. § 53 am Schluss). Möglich aber, dass es die Bedeutung: wie beibehält, nur steht es dann nicht für weshalb (Bl.), sondern besagt, dass das zuletzt erwähnte Verhalten des Volkes dem Schwur entsprach, den Gott in seinem Zorne (V. 10) that (Hfm.). Nur denkt der Verf. dann wohl nicht an Num. 14, 30, vgl. 32, 10 ff. (Hfm., Keil), das der Zeit nach nicht zu der ἡμέρα τ. πειρασμοῦ passt, wie er sie auffasst, oder hat wenigstens die Zeit dieses Ausspruchs nicht gegenwärtig. — εἰ εἰσελεύσονται) elliptische Wiedergabe der hebräischen Schwurformel (vgl. Marc. 8, 12), die das Hineinkommen aufs Schärfste verneint. — εἰς τὴν κατὰπανσίν μου) bezeichnet nach Deut. 12, 9 f. die Ruhe, die ihnen Gott in dem verheissenen Lande zgedacht hatte. Dass der Verf. den Begriff dieser Ruhe hier schon irgendwie erweitert und vertieft habe (so gew.), erhellt durchaus nicht. Es handelt sich ja zunächst nur um das Strafgericht Gottes über die Wüstengeneration, das der heilige Geist der Gemeinde der Gegenwart warnend vorhält (V. 7) und das erst in Bezug auf sie eine umfassendere Bedeutung erhält.

V. 12 f. βλέπετε, ἄδελφοί, μήποτε) Der Ermahnung V. 1 tritt mit der wiederholten Anrede die durch V. 7—11 eingeleitete Warnung entgegen, wohl zuzusehen, damit nicht etwa (Luc. 21, 34) vorhanden sei in irgend einem von ihnen ein bösesartiges Herz voll Unglauben. Der Ind. Fut. (ἔσται)

drückt die Besorgniss, dass der Fall wirklich statffinde, stärker aus als der Conj. (vgl. Win. § 56, 2, b); und das ἐν τινι ὑμῶν legt der Gesammtheit die Sorge um jedes Glied derselben ans Herz. Immerhin waren es also bisher nur Einzelne, um die eine solche Besorgniss eintreten konnte. Da das Herz Sitz jeder verkehrten Gesinnung ist (V. 10), ist es das Vorhandensein einer καρδία πονηρά (vgl. Matth. 12, 35), das der Verf. befürchtet, und er bezeichnet dieselbe durch den Genit. qualit. ἀπιστίας näher als ein Herz, dem Unglauben eignet, ohne dass derselbe als Ursache (Bl.) oder Folge (de W.) der Böartigkeit charakterisirt werden soll. Es ist also Unglaube, dessen Auftreten unter ihnen er befürchtet d. h. mangelndes Vertrauen auf die Verheissungen Gottes, deren Erfüllung der Messias gebracht hat und bringen soll. Dieser Unglaube ist thatsächlich das Widerspiel des treuen Festhaltens an der Christenhoffnung im Blick auf die Treue des Apostels und Hohepriesters Jesu, die der Verf. V. 1 f. 6 verlangt hat; aber darum heisst ἀπιστία nicht Untreue (Schulz) oder Ungehorsam. Das Vorhandensein eines solchen Herzens würde sich aber zeigen in dem Abfall von dem lebendigen Gott (ἐν τῷ ἀποστῆναι ἀπὸ Θεοῦ ζῶντος), wie der Verf. den Rückfall ins Judenthum gerade darum bezeichnet, weil die Hebräer glaubten, trotz des Aufgebens des Messiasglaubens dem Gott der Väter treu bleiben zu können, während doch der Unglaube an die Verkündigung seines Gesandten (V. 1) und das Aufgeben der Hoffnung auf die Erfüllung seiner Verheissung durch ihn (V. 6) gerade den Abfall (ἀφιστάναι, wie Luc. 8, 13) von dem Gott involvirt, der als der lebendige seine Verheissung erfüllen kann und wird *). — V. 13. ἀλλὰ παρακαλεῖτε ἑαυτοὺς) Den Gegensatz zu dem nach V. 12 befürchteten Falle, in welchem ja Alle den Einen ermahnen müssten (παρακαλ., gleich häufig bei Luc. u. Paulus), bildet nicht, dass Einer den Anderen (ἀλλήλους), sondern dass die angeredeten Brüder sich selbst d. h. die ganze Gemeinschaft der ἀδελφοί ermahnen sollen, um sich vor dem Eintreten jenes Falles bei Einem von ihnen zu schützen. — καὶ ἑκάστην

*) Es ist allerdings ungenau, wenn man sagt, das ἐν bezeichne die Erscheinungsform, in der der Unglaube hervortritt (so gew.); es kann das ἐν nur zum ganzen Satz gehören und besagen, worin sich das Vorhandensein einer καρδ. πονηρ. ἀπιστ. zeigt. Dass es sich darum handelt, worin dies Vorhandensein zu Tage tritt, folgt ja aus dem βλέπετε μήποτε ἔσται, und dann versteht es sich von selbst, dass der τις ὑμῶν es ist, dessen Abfall gemeint, so dass man nicht mit Hfm. das ἐν temporell nehmen und an die ἀποστασία 2 Thess. 2, 3 denken darf, was dem Context gänzlich fern liegt, in dem ja die Be-

ἡμέραν) stärker als das einfache καθ' ἡμέραν (Act. 2, 46): an jeglichem Tage. — ἄχρις οὗ) eigentlich: so lange bis (Luc. 21, 24. Act. 7, 18), dann, indem nicht auf den Eintritt eines die Zeitgrenze bildenden Factums, sondern nur auf das Aufhören des bisherigen Zustandes an einer bestimmten Zeitgrenze reflectirt wird: so lange als (2 Macc. 14, 10). — τὸ σήμερον καλεῖται) Das artikulierte σήμερον kann nur das σήμερον der Psalmstelle sein (V. 7), in welcher vom heiligen Geiste der gegenwärtigen Generation zugerufen wird: Heute, so ihr seine Stimme höret (Calv., Beng., Thol., de W., Moll, Hfm., Keil u. A.). Die Erklärung: so lange es noch Heute heisst (Luth., Bl., Lün., Krtz. u. A.), vernachlässigt den rückweisenden Art. und ist daher sprachwidrig; damit fällt die Frage von selbst fort, ob das Heute die Lebensdauer der Einzelnen (so die griech. Väter) oder die Dauer der Weltzeit bis zur Parusie (so die Neueren) meine. — ἵνα μὴ σκληρυνθῇ ἐξ ὑμῶν τις) Schon die nachdrucksvolle Stellung des ἐξ ὑμῶν, die darum vorzuziehen sein wird (s. d. textkrit. Anm.), weist auf das Warnungsbeispiel einer Herzensverhärtung hin, durch welches die Psalmstelle V. 8 ihre Ermahnung unterstützte. Die Ermahnung hat die Absicht, dass unter ihnen, die aber darum keineswegs als hochbegnadigte bezeichnet sind (Del., Moll), ein solcher Fall nicht eintritt; und der Gegensatz zu V. 12 macht es zweifellos, dass der Verf. einen solchen Fall eingetreten denkt, wenn nach der dort ausgedrückten Besorgniss eine καρδ. πον. ἀπιστ. unter ihnen vorhanden ist (gegen Hfm., vgl. d. Anm. zu V. 7). Die Verstockung gegen den Warnungsruf Gottes im Psalm, der immer noch an sie ergeht, nicht gegen das Verheissungswort (Keil), ist es also, die es zu dem Abfall vom lebendigen Gott im Unglauben kommen lässt und zwar durch Betrug der Sünde (ἀπάτη τῆς ἀμαρτίας). Gemeint kann damit nicht die Sünde des Abfalles sein (de W., Lün., Moll u. A.), zu dem ja dieser Betrug (ἀπάτη, wie Marc. 4, 19) erst führt, sondern die Sünde der Leidensscheu und Weltliebe, welche ihnen vorspiegelt, sie könnten auch nach

sorgniss eines thatsächlich bereits Vorhandenen ausgedrückt ist. Aeltere dogmatistische Ausleger dachten bei dem θεός ζῶν an Christus (z. B. Gerh., Calov.), weil es sich um den Abfall vom Christenthum handelt. Diese Bezeichnung Gottes hat übrigens keine Beziehung auf den Gegensatz zu den heidnischen Göttern, wie Act. 14, 15 (Bhm.) oder gar zu den Gesetzeswerken (Bl.), nicht einmal darauf, dass er die Missachtung seines Willens nicht ungestraft lässt (so gew., auch Lün. nach 10, 31), sondern ausschliesslich darauf, dass er als der lebendige sich offenbart und die in seiner Offenbarung gegebenen Verheissungen wirksam ausführt. Vgl. Moll, Kluge.

dem Aufgeben ihres Messiasglaubens dem Gott der Väter dienen, und sie damit betrügt, indem sie in Wahrheit dadurch zum Abfall von diesem Gott veranlasst werden. Vgl. Krtz., Keil.

3, 14—19. Das Warnungsbeispiel der Wüstengeneration*). — Dass die Ermahnung V. 12 f. mit dem *διό* V. 7 aus V. 6 gefolgert war, zeigt sich aufs Neue darin, dass nun eine Begründung dieser Ermahnung (*γάρ*) folgt, welche im Wesentlichen zu dem Gedanken von V. 6 zurückkehrt. Denn sie erinnert daran, dass wir Genossen Christi (*μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ*, vgl. 1, 9) geworden sind und bleiben (*γεγόνாமεν*, bem. das Perf.) unter derselben Bedingung, unter welcher wir nach V. 6 zu dem Hause Gottes gehören, über welches Christus gesetzt ist, in dem wir also seine Genossen werden**). Denn die Bedingung, die hier erst mit *ἐάνπερ* (wenn wirklich, wenn anders) eingeführt wird, nimmt in der Sache die des V. 6 auf; es handelt sich hier wie dort um das *κατάσχωμεν*, nur dass hier das Object desselben *τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως* heisst. Dass in diesem Zusammenhange *ὑπόστασις* nicht das Wesen (Luth., vgl. Ew.) oder das Fundament (Erasm., vgl. Schulz) bezeichnet, sondern nach unzweifelhaftem hellenistischen Sprachgebrauch (vgl. Psalm 39, 8. Ezech. 19, 5) die Zuversicht, d. h. die Glaubenszuversicht, welche die Voraussetzung der V. 6 genannten Hoffnung bildet, liegt am Tage. Mit *τὴν ἀρχήν* ist aber nicht gemeint, dass wir mit dieser Zuversicht einen Anfang gemacht haben (Bl., de W., Lün., Ebr.), da die *ἀρχή* dann ja einer Fortsetzung und Vollendung bedürfte, aber nicht festzuhalten wäre, sondern gerade der Anfang der Zuversicht, bei dem es bleiben soll, der also als ein vollkräftiger gedacht ist (vgl. Thol., Del., Moll, Krtz.), ohne dass deshalb der Gen. ein Gen. appos. wird (Hfm., Keil). Eben

*) V. 14 hat die Rept. die gesperrte Wortstellung *μετοχοι γὰρ γεγοναμεν του χριστου* st. *τ. χρ. γεγ.* nach KL, genau wie 1, 3.

**) Die Meisten denken freilich nach der Analogie von 3, 1 an Theilnehmer an Christo, obwohl der Natur der Sache nach nur bei einem sachlichen Genitiv diese Bedeutung eintreten kann, weshalb sie auch meist ganz willkürlich die Theilnahme an Christo umsetzen in die Theilnahme an den von ihm gebrachten Heilsgütern, die sie verschieden, aber meist eschatologisch bestimmen. Auch Del., Hfm., die *μέτοχοι* nach Aeltern richtig fassen, denken noch an die von ihm zu bringende Heilsvollendung (vgl. de W., Ew.), während Moll richtig bei der Genossenschaft am Gottesreich stehen bleibt, aber die offenbare Beziehung auf V. 6 übersieht. Die Begründung beziehen Lün., Krtz. irrig auf die Warnung vor dem *σκληρυνθῆναι* oder gar vor dem *ἀποσῆναι*; es geht natürlich auf die Mahnung V. 12 f. und nicht bloss auf die in V. 13 (Hfm., Keil).

darum tritt hier das *μέχρι τέλους βεβαίαν* hinzu, welches sagt, dass dieser Anfang bis zu Ende (nicht: bis zum Ende der Dinge, nach de W., Lün., Krtz.; oder gar: ihres Lebens, nach Grot., vgl. selbst Bl., da das artikellose *τέλος* nur der Correlatbegriff der *ἀρχή* ist) unverbrüchlich (βεβ., wie 2, 2) festgehalten werden, also nicht ins Wanken kommen soll. Dieser Zusatz ist hier erst (vgl. zu V. 6) contextmässig motivirt durch die V. 12 f. geäußerte Besorgniss, dass einer, indem er sich gegen den Mahnruf Gottes verstockt, zum Unglauben und damit zum Abfall kommen könnte, was vielleicht die Bezeichnung des Glaubens als *ὑπόστασις* im Gegensatz zum *ἀποστῆναι* hervorgerufen hat (Wörner). Durch den Hinweis auf die bis zuletzt währende Bedingtheit unserer Theilnahme an dem Hause Gottes wird dann allerdings die Ermahnung begründet, Alles zu thun, um jenen Fall zu verhüten. — V. 15. Da aber die Ermahnung V. 12 f. ausdrücklich als eine dem Schriftwort des Psalm 95 entsprechende (*καθὼς λέγει τὸ πν. τ. ᾠγ.* V. 7) eingeführt war, so wird nun noch hervorgehoben, dass die Erfüllung der Bedingung, an welche zur Unterstützung der Ermahnung V. 14 erinnert war, ebenfalls in jenem Schriftwort beruht. Denn allein auf Grund dessen, was dort (Psalm 95, 7f.) gesagt wird (*ἐν τῷ λέγεσθαι*, vgl. V. 7 f.), kommt es zum Festhalten der anfänglichen Zuversicht, sofern nur der, welcher beim Hören des göttlichen Warnungsrufes sein Herz nicht verhärtet, fähig sein wird, auch unter den Anfechtungen der Gegenwart, welche wohl dazu veranlassen könnten, die Glaubenszuversicht festzuhalten *).

V. 16 ff. zeigt, indem hier eine Begründung folgt, die Unmöglichkeit der falschen Verbindungen des V. 15 (s. die vor. Anm.), da die durch die folgenden Fragen constatirte Thatsache weder V. 14, noch die Ermahnung *μὴ σκληρύνετε* V. 15 begründen kann, sondern nur die Verweisung des Warnungsrufes auf ein

*) Das *ἐν τ. λέγεσθαι* schliesst sich also weder an V. 13 (Beng. u. Aeltere) noch an *μέτοχοι γεγ.* (Ebr.) oder gar an *μέχρι τέλους* (Bisp. u. A.), sondern lediglich an den Bedingungssatz *ἐάνπερ — κατάσχωμεν* an (vgl. Erasm., Hltzh., der aber das *ἐν* völlig unmöglicher Weise als Zeitbestimmung fasst). Die meisten Neueren wollen *ἐν τῷ λέγεσθαι* mit V. 16 verbinden (Bl., de W., Thol., Lün., Del., Moll, Krtz., Ew., Wrn., Keil); aber das unnatürlich harte Eintreten des *γάρ* erst hinter *τινες* ist durchaus nicht zu rechtfertigen. Die Berufung auf das *γάρ* in Fragesätzen (Kühner § 509, 8. a) hilft garnichts, da auch in dem: „ist es denn wirklich so?“ immer die Begründung eines irgendwie im Vorigen gegebenen Gedankens liegt. Sinnlos ist es, V. 16 — 19 zu parenthesiren und das *ἐν τῷ λέγ.* mit 4, 1 zu verbinden (vgl. die griechischen Väter), das weder formell, noch materiell diese Verbin-

bestimmtes geschichtliches Warnungsbeispiel (ὥς ἐν παραπικρασμῷ). Mit den Aelteren (vgl. die Rcpt.) τινές zu lesen, ist sachlich unmöglich, da ja die ganze Wüstengeneration in denselben Fehler verfiel, und sprachlich wegen der ganz analogen Bildung von V. 17. 18, über deren fragende Fassung kein Zweifel ist. Daher lesen alle Neueren nach Pesch., Chrys., Theodor. τίνες: welche waren es, die sich, trotzdem sie gehört hatten, verbitterten? Das ἀκούσαντες ergab sich daraus, dass ja gewarnt war, sich bei dem Hören der Gottesstimme nicht zu verstocken, und darum die zum Warnungsbeispiel Aufgestellten, welche sich verbitterten (παρεπίκραναν, vgl. zu V. 8), ihre Herzen verstockt haben mussten, obwohl sie gehört hatten, natürlich nicht dieselbe Gottesstimme (Krtz., Keil u. d. Meisten), sondern, wie das objectslose ἀκούσαντες zeigt, solches, was sie von dem παραπικραίνειν hätte abhalten sollen, nämlich die Verheissung, dass sie Gott durch Moses in das gelobte Land führen wolle, wie aus der folgenden Erinnerung an den Auszug aus Egypten hervorgeht. Statt der Antwort folgt eine neue Frage mit ἀλλά, die durch die in der Frageform mit οὐ liegende Bejahung diese Antwort giebt und zwar mit der Andeutung, dass eine solche Frage eigentlich garnicht aufkommen kann (vgl. Luc. 17, 8). Aber kann darüber ein Zweifel sein? Waren es nicht alle, die durch Vermittelung des Moses aus Egypten auszogen? Der Nachdruck liegt auf dem πάντες, welches warnend hervorhebt, wie die ganze Wüstengeneration, die doch die Wunder Gottes beim Auszug aus Egypten erlebt hatte (ἐξεληθόντες ἐξ Αἰγύπτου), in Folge ihrer Verstockung gegen die Stimme Gottes, die sie durch Moses gehört hatte, in die Sünde des παραπικρασμός gerieth. Daher wird noch ausdrücklich auf die Vermittelung des Auszuges durch Moses (διὰ Μωϋσέως, beim Verb. intr. wie 1 Kor. 3, 5) hingewiesen. — V. 17 schreitet mit dem metabatischen δέ zu einer zweiten Frage fort, welche im Anschluss an den Wortlaut von Psalm 95, 10 fragt, gegen wen Gott 40 Jahre lang Abscheu empfand. Wieder wird dieselbe beantwortet mit einer die Bejahung in sich tragenden Frage:

dung gestattet. Die scheinbar einfachste Erklärung, welche das Citat theilt und den Verf. selbst mit μὴ σκληρύνετε fortfahren lässt, zu dem dann das ἐν τῷ λέγ. gehört (vgl. Hfm. nach Aelteren), ergäbe ein hartes Asyndeton, wäre für den Leser schlechthin unerkennbar und scheitert daran, dass die folgende Erläuterung gerade an das παραπικρασμῷ anknüpft (V. 16), dasselbe also deutlich als Bestandtheil des Citats kennzeichnet. Das Citat allein aus den Worten ἐὰν — ἀκούσητε bestehen zu lassen, ist aber obnehin nur erträglich, wenn man dieselben mit Hfm. falsch deutet (vgl. zu V. 7).

οὐχὶ τοῖς ἁμαρτήσασιν ὧν κτλ. Unmöglich kann aber diese Antwort lauten, dass es nur die waren, welche gesündigt hatten (Hfm.), nachdem eben noch mit solchem Nachdruck betont war, dass es die ganze Wüstengeneration war, welche das Psalmwort als Warnungsbeispiel hinstellt (V. 16), wobei auf die verschwindenden Ausnahmen nicht gerücksichtigt wird. Es muss also der Relativsatz mit τοῖς ἁμαρτ. zu einer Frage verbunden werden (gegen Beng., Del., Moll, Hltzh. u. A.), und derselbe sagt mit dem Ausdruck aus Num. 14, 29. 32, dass ihre Gebeine in der Wüste zur Erde fielen (τὰ κῶλα ἔπεσεν ἐν τῇ ἐρήμῳ), nachdem sie elend umgekommen. Es soll nämlich durch diese zweite Frage constatirt werden, dass es nicht irgend eine Einzelsünde war, die sie begangen hatten, sondern eine Todsünde; und welche das war, sagt indirect die dritte Frage in V. 18, die an V. 11 (vgl. Psalm 95, 11) anknüpft und in dem εἰ μὴ τοῖς ἀπειθήσασιν bereits ihre Antwort in sich trägt. Welchen schwur er, sie sollten (bem. die Weglassung des aus dem Context sich von selbst ergebenden αὐτούς) nicht eingehen in seine Ruhe, wenn nicht denen, die ungehorsam gewesen waren? Hier wird also die Todsünde ihrer Verbitterung in concreto bezeichnet als Ungehorsam gegen Gott, der mit der Verheissung, die er ihnen durch Moses gab (V. 16), den Anspruch machen durfte, dass sie derselben vertrauten. — V. 19. καὶ βλέπομεν) ist weder Zusammenfassung von V. 15—18 (so Bl. u. d. M.), noch ein dem selbstständig gefassten Relativsatz ὧν — ἐρήμῳ V. 17 entsprechender Satz, in welchem auf die Verwirklichung des nach V. 18 Geschworenen hingewiesen wird (Del., Moll, Hfm.); denn der Nachdruck liegt nicht auf dem nach V. 18 selbstverständlichen und nicht einmal die Thatsache jener Verwirklichung selbst, sondern eine Reflexion über ihre Nothwendigkeit ausdrückenden οὐκ ἠδυνήθησαν εἰσελθεῖν, vielmehr auf dem gewichtig den Schluss bildenden δι' ἀπιστίαν. Denn was sie im Ungehorsam Gott verweigert hatten seiner Forderung gegenüber, war ja ersichtlich (βλέπομεν, wie 2, 9) nichts Anderes, als das Vertrauen auf seine Verheissung. So schliesst die Erörterung des Warnungsbeispiels, auf welches die Psalmstelle verweist, damit, dass es derselbe Unglaube war, der die Wüstengeneration um ihr Heil gebracht hatte, und dessen Eindringen in die Herzen der Leser der Verf. eben darum fürchtet (V. 12), weil derselbe unfehlbar von der Theilnahme an der Heilsgemeinde ausschliesst (V. 14).

Kap. 4.

4, 1—10. Die Verheissung des Psalmwortes*). — φοβηθῶμεν οὖν, μήποτε) Da es sich, ganz wie 3, 12, um die Besorgniss (φοβ., wie 2 Kor. 11, 3. 12, 20) handelt, dass bei irgend einem von ihnen der Fall eintrete, dessen Furchtbarkeit mit οὖν aus dem Vorigen erschlossen wird, schliesst sich der Verf. durch die communicative Redeform lediglich unter die ein, die solche Besorgniss hegen (Krtz.), aber nicht unter die, um die jene Besorgniss zu hegen ist (de W., Lün.). Der vorausgeschickte Gen. abs.: καταλειπομένης ἐπαγγελίας εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπανσιν αὐτοῦ giebt lediglich an, inwiefern der befürchtete Fall ein durch die Sachlage in keiner Weise gerechtfertigter ist, und wird darum nachdrücklicher mit: obschon, als mit: da (so gew., auch Lün.) oder: während (Hfm., Moll) aufgelöst. Keineswegs aber ist es diese Darlegung der Sachlage, die aus dem Vorigen gefolgert wird; denn der Gedanke des V. 6, auf den man gewöhnlich hinweist, dass die an der Wüstengeneration nicht erfüllte Verheissung ihrer Erfüllung noch wartet, tritt erst dort als ein ganz neuer, aus dem unmittelbar Vorhergegangenen abgeleiteter auf, während hier überhaupt noch garnicht von der Erfüllung der Verheissung die Rede ist. Vielmehr wird von einer Verheissung, in die Gottesruhe einzugehen, gesagt, dass sie unberührt gelassen (vgl. Luc. 10, 40. 15, 4. Röm. 11, 4), also nicht geändert oder zurückgenommen wird. Der Verf. denkt also die indirect in Psalm 95, 11 liegende Verheissung als eine auch jetzt noch fortdauernde, und somit erscheint dieselbe hier zuerst (vgl. zu 3, 11) als eine die ganze messianische Heilsverheissung in sich schliessende. Deshalb wird nun der Fall, dass einer von ihnen meine (δοκῇ τις εἶξ ὑμῶν) um dies εἰσελθεῖν gekommen zu sein, als ein unbegründeter Wahn bezeichnet (δοκεῖν, wie Luc. 12, 51. 13, 2. 4. 1 Kor. 3, 18. 8, 2);

*) V. 2. Die Rept. συγκεκραμενος (oder vielmehr die ältere Form συνκεκρασμενος) ist zwar nur gestützt durch N d e vg. cod. syr. ar. Cyr. Thdr. Lucif., aber exegetisch allein haltbar, während συνκεκρασμενους (συγκεκραμενους) mechanisch dem vorhergehenden εκεινους conformirt ist. Mit Unrecht haben es Lehm., Trg., WH. txt. aufgenommen. Die Conjectur τ. ακουσμασιν (min. τ. ακουσθεισιν), die Bl. vertheidigt, ist ganz werthlos. — V. 3 haben AC das ganz unpassende εισερχωμεθα, NACM ουν (Trg. u. WH. a. R.) statt γαρ. — V. 7. Die Rept. hat das Simpl. ειρηται (KL), B προειρηκεν nach V. 3, das WH. an den Rand setzt.

denn der Inf. Perf. ὅστερηκέναι kann nicht einfach ein Mangel-leiden bezeichnen, wie das ὅστερεῖν (Matth. 19, 20. Luc. 22, 35, vgl. Psalm 38, 5), sondern nur besagen, dass man in dem aus dem Zusammenhange sich ergebenden Punkte zu kurz gekommen ist und nun Mangel leidet. Das aber involvirt den Unglauben daran, dass die Verheissung, in die Gottesruhe einzugehen, uns unverändert belassen ist und sich erfüllen wird; und weil nach 3, 18 f. gerade dieser Unglaube die Wüstengeneration um das Eingehen in die Gottesruhe gebracht hat, fordert der Verf. die Leser auf mit ihm zu fürchten, dass einer durch jenen ungläubigen Wahn demselben Schicksal verfallt. Offenbar waren es die Verfolgungsleiden, welche über die Leser gekommen waren und sie in die schwerste Unruhe versetzt hatten, die sie zu dem Wahn verleiten konnten, dass es mit den Segnungen der messianischen Zeit, deren sie einst durch ihren Glauben theilhaftig zu werden gehofft hatten, nichts mehr sei, und so auch die Verheissung des seligsten Zieles derselben, der verheissenen Gottesruhe, nicht mehr in Geltung belassen, sondern zurückgenommen *). — V. 2. καὶ γὰρ ἐσμεν) Schon die Fortführung der Rede in der 1. Pers. Plur. zeigt, dass nicht die im Gen. abs. ausgedrückte Sachlage (so gew.), auch nicht

*) Die gangbare Missdeutung der Stelle hängt an der Voraussetzung, dass δοκεῖν: scheinen heisse (Bl., de W. u. d. meisten Neueren), während schon Hfm. gezeigt hat, dass keiner der Versuche, den unmöglichen Gedanken zu rechtfertigen, dass man sich vor einem blossen Schein fürchten solle, gelungen ist. Denn weder kann darin eine (im Context wenig angebrachte) Milderung oder Feinheit liegen (Thol., Lün.), noch die Andeutung, dass es nicht einmal so scheinen solle (Del.) oder die menschliche Wahrnehmung über ein videtur nicht hinaus könne (Krtz.). Aber auch die damit verbundene Erklärung des ὅστερηκέναι in dem nun einmal nirgends im N. T. oder den LXX vorkommenden, bei den Klassikern gewöhnlichen Sinne empfiehlt sich schon darum nicht, da der Ausschluss vom εἰσελθ. doch nicht als ein „Zurückgeblieben- oder Zuspätgekommensein“ bezeichnet werden kann zu einer Zeit, wo nun einmal thatsächlich noch keiner eingegangen ist; denn dass sich der Verf. auf den Standpunkt der Parusie versetzt (Lün.), ist doch eine ganz willkürliche Annahme. Freilich ist es ebenso unmöglich, mit Ebr., Hltzh. nach Aelteren zu erklären, dass einer (für die Erfüllung der Verheissung) „meine“ zu spät gekommen zu sein, oder mit Hfm., Keil, dass die Leser durch ihren Eintritt in die Gemeinde Jesu sich der Verheissung Israels verlustig gegangen wähten; aber die letzteren zeigen wenigstens den nothwendigen Uebergang zur richtigen Erklärung des ὅστερηκέναι. Dass ἐπαγγελίας schon wegen des fehlenden Artikels nicht der davon abhängige Genitiv sein (Cramer), und dass der Gen. abs. nicht heissen kann: unter Vernachlässigung der Verheissung (Luth. u. viele Aelteren), wofür auch Act. 6, 2. Baruch 4, 1 keine Analogie bietet, weil dort καταλ. einfach: verlassen heisst, ist jetzt allgemein anerkannt.

im 1. Theil des Verses (Lün.), bewiesen, sondern die Aufforderung, den Eintritt des V. 1 gesetzten Falles zu fürchten, begründet werden soll. Eben darum liegt der Ton auch weder auf dem garnicht dastehenden ἡμεῖς (Bl.), noch auf dem εὐηγγελισμένοι (Lün., Krtz.) oder dem καθάπερ κακεῖνοι (Del.), sondern darauf, dass es sich mit uns auch wirklich so verhält, dass wir mit froher Botschaft beschenkt sind (εὐηγγελισμένοι, passivisch, wie Luc. 7, 22) ganz ebenso (καθάπερ, wie häufig bei Paulus, vgl. Röm. 4, 6) wie auch jene (κακεῖνοι. Zu dem pleonastischen καὶ vgl. Win. § 53, 5). Nicht um die uralte Gottesverheissung handelt es sich, sondern um die frohe Botschaft von ihrer Erfüllung durch den Messias, wie ja der Wüstengeneration die alte Väterverheissung durch Moses zu Theil werden sollte, als er sie aus Egypten führte. Der Verf. sagt keineswegs, dass wir dieselbe Heilsbotschaft empfangen haben, wie jene (Hfm.); nur die Thatsache, dass wir überhaupt eine frohe Botschaft (und zwar die Botschaft von der Erfüllung jener Verheissung V. 1) empfangen haben, welche ihrer Natur nach geglaubt sein will, macht es zu einem furchtbaren Vergehen, wenn einer im Unglauben wähnt, um den Eingang in die Gottesruhe gekommen zu sein (V. 1). Dass ganz ebenso auch jene dadurch, dass Moses sie im Namen Gottes in das gelobte Land zu führen versprach, mit einer frohen Botschaft beschenkt sind, welche ihrer Natur nach geglaubt sein wollte, erhellt daraus, dass der Verf. jener Thatsache hinzufügen muss: dennoch nützte ihnen jene Botschaft nicht ohne Glauben: ἀλλ' οὐκ ὠφέλησεν — ἐκείνους (vgl. 1 Kor. 14, 6. Gal. 5, 2). Als das zur Kunde gehörige d. h. sie vermittelnde Wort (ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς, vgl. 1 Thess. 2, 13) bezeichnet der Verf. diese Botschaft, weil es im Wesen einer solchen Kunde (ἀκοή, wie Jerem. 49, 14) liegt, dass sie nur etwas nützen kann, wenn ihre Verkündigung gläubig angenommen wird. Dagegen musste das Wort dieser Verkündigung nutzlos bleiben, wenn es sich nicht durch den Glauben vermischte mit den Hörenden (μὴ συγκεκρασμένος τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν), also gleichsam von ihnen assimilirt, ihr innerster Besitz wurde, was nur geschehen konnte, wenn sie es im Glauben ergriffen und festhielten. So Del., Moll, Krtz., Hfm., Keil, Wörner, Hltzh. nach vielen Aelteren. Der Hauptbegriff τῇ πίστει muss durchaus instrumental genommen werden, weil er, mit der Präposition des Verbums verbunden (vgl. Calv., Olsh., Beng., Riehm u. A.), den Glauben der Hörenden bezeichnen würde, der eben nicht vorhanden war, und weil sonst der Dativ τοῖς ἀκούσασιν statt des einzig natürlichen τῶν ἀκουσάντων (vgl. Cod. D) etwas Unklares behält, mag man ihn als Dat. comm. (de W.) oder

der Beziehung (Lün.) oder gar als statt *ὑπό* c. Gen. (Semler) stehend fassen *). Dass aber bei jenen (*ἐκείνους*) der hier gesetzte Fall stattfand, steht aus 3, 18 f. fest.

V. 3 begründet (*γάρ*) natürlich nicht die erste Hälfte von V. 2 (de W.), oder den ganzen Vers (Del., Moll), geschweige denn V. 1 (Beng., Keil), sondern ausschliesslich das über die Wüstengeneration Gesagte aus dem, was den Christen unmittelbare Gewissheit ist, da, wenn sie ganz ebenso wie jene *ἐνγγελισμένοι* sind, sie an sich selber abnehmen können, warum jenen die auch ihnen zu Theil gewordene Freudenbotschaft nichts genützt hat. Wieder mit den Lesern sich zusammenschliessend spricht der Verf. es aus, was uns Christen als solchen feststeht, dass wir zur Ruhe eingehen, als die da geglaubt haben. Das *εἰσερχόμεθα εἰς τὴν κατάπαυσιν* steht nicht futurisch (Vulg. u. Aeltere) von dem mit Zuverlässigkeit Erwarteten (Lün.) oder von der wirklichen Gegenwart (Del., Moll: wir wandeln den Weg zur Ruhe, Wörner: wir sind im Eingang begriffen), da es nach dem Nachdruck, welcher auf dem am Schlusse stehenden *οἱ πιστεύσαντες* ruht, sich nicht darum handelt, dass oder gar wann wir eingehen, sondern nur darum, dass wir als *οἱ πιστεύσαντες* eingehen (Hfm.). Eben darum darf dies nicht in einen Bedingungssatz umgesetzt werden (de W.: wenn wir etc., vgl. Keil) oder in eine Einschränkung des Subjects (Lün.: eben diejenigen von uns, welche etc.); die Christen sind doch, was sie sind, im Unterschiede von allen Anderen nur als die, welche zum Glauben gekommen sind, und was ihnen geschieht, geschieht ihnen als solchen, weshalb auch das Part. Aor. (vgl. Act. 4, 32. Röm. 13, 11. 1 Kor. 3, 5) keineswegs erst vom Standpunkte des *εἰσερχεσθαι* aus gedacht ist (gegen de W., Lün. u. A.), als drückte es aus, dass wir bis zuletzt Glauben bewiesen haben. Wenn nun mit *καθὼς* (vgl. 3, 7) *εἴρηκεν* noch einmal auf das Gotteswort des Psalm 95 zurückgewiesen wird (vgl. 3, 11), das heute noch gilt (bem. das Perf., wie 1, 13), so darf nicht übersehen werden, dass der Verf. wie seine Leser, mit denen

*) Ganz vergeblich bestreitet Hfm., der auch völlig verkehrt mit *ἀλλ' οὐκ* eine neue Gedankenreihe beginnen lässt, dass der Participialsatz eine Causalangabe enthalte, wobei es bleibt, auch wenn man ihn von dem erklärt, ohne das jenes Wort zu nichts gedient hat. Die Lesart *συνκεκρασμένους* giebt schlechterdings keinen Sinn, da es keine (gläubigen) Hörer gab, mit denen die Wüstengeneration Gemeinschaft eingehen konnte, und da das *ἀκούειν*, das hier in der Correlation zu *πίστις* zweifellos das blosses Hören bezeichnet, nicht vom gläubigen Hören genommen werden kann.

gemeinsam er das *εἰσερχόμεθα* sprach, Juden d. h. Mitglieder der alttestamentlichen Gottesgemeinde sind, und dass sie sich darin eins wissen mit den *ἐκείνοι*, von denen V. 2 geredet, dass er also auch auf sie den allgemeinen Satz, den er eben ausgesprochen, anwendet. Wenn also Gott denen, die nach 3, 18 f. den von ihm geforderten Glauben gegen seine Botschaft verweigerten, schwur: sie sollen nicht in meine Ruhe eingehen, so entspricht das ganz der Thatsache des christlichen Bewusstseins, dass wir als die, welche zum Glauben gekommen sind, in die Ruhe eingehen*). Allerdings aber wird auf diese Thatsache darum noch einmal reflectirt, weil der Verf. noch ausdrücklich dem Wahne vorbeugen will, als wäre die Wüstengeneration zu dem ihr verheissenen Ziele nicht gelangt, weil dasselbe noch nicht in Bereitschaft d. h. überhaupt noch nicht zu erlangen war, wie der nach V. 1 befürchtete Wahn, um die durch den Messias erhoffte Gottesruhe gekommen zu sein, doch zuletzt in dem ungläubigen Zweifel wurzelte, ob Jesus bereits wirklich der gewesen sei, der die verheissene Endvollendung bringen sollte. Darum fügt der Verf. mit einem: obwohl doch (*καίτοι*, wie Act. 14, 17) im Gen. abs. eine Thatsache an, welche die Vorstellung, als ob es damals (als Gott so schwur) noch keine Gottesruhe gegeben habe, in welche sie hätten eingehen können, schlechterdings ausschliesst. Denn wenn die Werke (Gottes) seit Erschaffung der Welt vollbracht waren (*τῶν ἔργων ἀπὸ καταβολῆς κόσμου γεννηθέντων*), so war er bereits in seine Ruhe eingegangen, an welcher Theil zu nehmen das seligste Ziel seiner Menschenkinder ist. Die Grundlegung der Welt (im Sechstageswerk, *καταβολὴ κόσμου*, vgl. Luc. 11, 50) ist als eine abgeschlossene Thatsache gedacht, mit der die Werke Gottes, welche den Gegensatz zu seiner Ruhe bilden, geschehen d. h. vollständig vollbracht waren, mit

*) Ganz vergeblich krittelet Hfm. an diesem einfachen Gedankenzusammenhange und will *καθὼς εἶρηκεν* zu einem Vordersatz machen, der in V. 6 wieder aufgenommen werde und in V. 7 seinen Nachsatz finde. Unrichtig ist es freilich, wenn Lün. nach Aelteren das *καθὼς εἶρηκεν* einen Schriftbeweis für das Vorige nennt, das als selbstverständliche Aussage des christlichen Bewusstseins keines Beweises bedarf, oder wenn Del., Keil hier einen mehrgliedrigen Beweis dafür beginnen sehen (vgl. auch de W.). Dass Gott ihnen durch seinen Schwur das Eingehen in die Ruhe verschloss, ist ja der Sache nach nichts Anderes, als was V. 2b gesagt war, dass ihnen die Botschaft von der bevorstehenden Einführung in die Ruhe nichts nützte, weil sie dieselbe sich nicht im Glauben aneigneten, d. h. sie nicht wirklich zu dieser Ruhe brachte, und also nur die zweite Hälfte der Begründung dieses Satzes, wobei, wie dort, die 3, 18 f. constatirte Thatsache die Voraussetzung bildet.

der also sein Wirken seinen Abschluss erlangt hatte. Dann aber gab es von da an eine Ruhe Gottes, in welche die Israeliten hineinkommen konnten, wenn es ihnen nicht durch den Eidschwur Gottes verweigert wäre*). Hier also tritt ganz klar hervor, dass die Ruhe Gottes, von der Psalm 95, 11 redet, vom Verf. nicht bloss als die Ruhe im gelobten Lande gedacht ist, sondern dass er damit die Erreichung des Zieles der Bundesverheissung verbunden denkt, an welchem das Volk einer seligen Ruhe in der Gemeinschaft Gottes geniesst, die an dem Ruhem Gottes nach Vollendung der Schöpfung ihr Vorbild und ihren Möglichkeitsgrund hat (vgl. zu V. 1). — V. 4 begründet nämlich durch Verweisung auf Gen. 2, 2, dass wirklich mit dem Abschluss der Schöpfungswerke die Ruhe Gottes eintrat am Schöpfungssabbath. Das εἶρηκεν γὰρ πού weist wieder auf ein Gotteswort hin, von dem es nicht darauf ankommt, wo es geredet (2, 6), genug dass es περὶ τῆς ἐβδόμης sc. ἡμέρας d. h. von dem Sabbath nach Vollendung des Sechstageswerkes (also der καταβ. κόσμ.) handelt und also (οὕτως) lautet: Und es ruhte Gott am siebenten Tage von allen seinen Werken. In den Text der LXX ist nur aus dem ersten Versgliede das Subject ὁ Θεός eingesetzt und das gleichgültige ἐν vor dem Dat. temp. Obwohl die Stelle von Gott selbst handelt, ist sie doch als ein Wort Gottes gedacht, der ja überall in der Schrift redet und allein dem Verf. geben

*) Unmöglich kann dem Gedanken vorgebeugt sein, dass nicht etwa die Menschen schon längst in diese Ruhe eingegangen sind (Bl., de W.), weil derselbe doch ganz undenkbar ist, geschweige denn dass von Werken der Menschen die Rede sein könnte (Ebr.), was schon das ἀπὸ καταβ. κόσμ. ausschliesst, oder gar von der Festsetzung der göttlichen Heilsrathschlüsse (Hltzh.). Die älteren Ausleger sehen in dem ganzen Zusatz nur eine nähere Erörterung über die Ruhe Gottes, theils indem sie καίτοι sprachwidrig: et quidem fassen und den Genit., als ob τῶν γεννηθ. stände, von einem wiederholten τὴν κατάπαυσιν abhängen lassen (vgl. z. B. Wolf, Heinr.), theils indem sie mit Verbesserung dieser sprachlichen Unmöglichkeiten doch irgendwie denselben Sinn herauszubringen suchen (vgl. Calv., Bhm.). Schon seit den patristischen Auslegern unterscheiden Viele eine zwiefache, ja selbst dreifache Ruhe und selbst noch Del. die Ruhe Gottes nach der Schöpfung von einer noch zukünftigen, dem Volke Gottes bereiteten (vgl. auch Keil, der freilich sehr unklar). Krtz. unterscheidet gar eine Ruhe Gottes von seinen Schöpfungswerken, in welche die Menschen längst eingegangen, und eine Ruhe von seinen Erlösungswerken, zu der sie noch geführt werden sollen, und Hfm. hebt hervor, dass Gott nicht nur fertig schaffen wollte, sondern dass er auch seinem Volk am Ausgang der Menschheitsgeschichte eine Ruhe in der Vereinigung mit ihm zuge-dacht hatte. Das Eigenthümliche des Gedankens liegt aber gerade darin, dass der Schöpfungssabbath unmittelbar als Typus der dem Volke bereiteten Ruhe gedacht ist. Vgl. Thol., Lün., Moll, Wörner,

konnte, solches von ihm auszusagen; denn als Subj. zu εἶορκεν: ἡ γραφή zu ergänzen (Bhm. u. A.) verbietet das εἶορκεν V. 4 schlechthin. — V. 5 knüpft mit καί, das keineswegs durch „und doch“ (de W., Lün.) zu übersetzen ist, noch einmal einen Rückweis auf den Gottesschwur V. 3 an und vollendet damit erst die Begründung (vgl. Hfm.), dass das durch denselben der Wüstengeneration verweigerte Eingehen in die Gottesruhe eben das Eingehen in die seit dem Schöpfungssabbath vorhandene war. Das ἐν τούτῳ πάλιν bildet daher nicht einen Gegensatz zu dem ποῦ V. 4, sondern weist auf das V. 3 angezogene und durch den V. 4 f. begründeten Satz καίτοι — γεννηθ. erläuterte Gotteswort hin, in dem Gott wieder von derselben κατάπανσις redet, weshalb alle Ergänzungen durch τόπω, χρόνω, ψαλμῷ oder dergl. falsch sind.

V. 6. ἐπεὶ οἶν (vgl. 2, 14) ἀπολείπεται τινὰς εἰσελθεῖν εἰς αὐτήν) Es ist weder nöthig, noch bei der richtigen Fassung von V. 1 möglich, hier eine Wiederaufnahme desselben zu finden (gegen Lün., Krtz. u. A.). Dort ist von einer Verheissung die Rede, welche nicht zurückgenommen, sondern unverändert gelassen wird, hier von einer (ihre Erfüllung involvirenden und darum nothwendigen) Thatsache, die noch übrig bleibt (ἀπολείπεσθαι, nur hier im N. T.) zu geschehen, weil sie noch nicht geschehen ist. In der That kann aber daraus, dass Gott in seine Ruhe eingegangen ist (V. 4), die nach der Art, wie er V. 5 von einem Eingehen in dieselbe redet, nothwendig ihre Bestimmung auch für Andere involvirt, gefolgert werden, dass das Eingehen irgend welcher (Anderer scil. ausser ihm) noch übrig ist. Ebenso ergibt sich aus V. 5, dass die, welche früher die frohe Botschaft empfangen hatten, dass sie in dieselbe sollten eingeführt werden (καὶ οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες, vgl. V. 2), thatsächlich nicht eingegangen sind (οὐκ εἰσῆλθον), sofern ja das von Gott Beschworene (V. 3) sich natürlich erfüllt hat, dass also auch von dieser Seite her immer noch das Eingehen irgend welcher erübrigt. Dass aber als Grund dafür, wie 3, 18, ihr Ungehorsam angegeben wird (δι' ἀπειθειαν) und nicht ihr Unglaube (wie 3, 19, vgl. 4, 2), hat seinen Grund darin, dass der Verf. aus diesen beiden aus dem Vorigen gefolgerten Voraussetzungen erklärt, weshalb Gott jetzt mit der Warnung des Psalm 95 (3, 7 f., 13. 15) sich an die Generation der messianischen Zeit wendet, und im Voraus andeuten will, dass der Ungehorsam gegen dies Wort sie ebenso vom εἰσελθεῖν ausschliessen würde*). — V. 7. πάλιν

*) Dass ἀπολείπεται heisst: es bleibt anheimgegeben, vorbehalten

τινὰ ὀρίζει ἡμέραν) bildet den Nachsatz zu den beiden Vordersätzen in V. 6. Dass Gott der Wüstengeneration bereits einen Tag bestimmt hatte (ὀρίζειν, wie Act. 17, 26), an dem sie in seine Ruhe eingehen sollte, lag indirect darin, dass er in seinem Zorne schwur, sie sollten nicht eingehen, und direct in dem, was über die ihnen gewordene frohe Botschaft (V. 2. 6) gesagt war; nun bestimmt er auf's Neue (1, 6) der Generation der messianischen Zeit einen Tag, an welchem sie zur Heilsvollendung gelangen soll. Es ist also nicht der Tag von Meriba gemeint (gegen Hfm.), der dann als Prüfungstag gedacht sein müsste, wie die leidensvolle Gegenwart der Leser (vgl. zu 3, 7). Eben darum kann aber nicht das σήμερον Apposition zu ἡμέραν sein (Bl., de W., Moll, Hltzh. nach Calv., Beza, Grot. u. Aelteren), da dieses die unmittelbare Gegenwart ist, jene ἡμέρα aber erst der Vollendungstag derselben (vgl. auch Krtz.). Man kann aber darin auch nicht den Beginn des Citats sehen (Lün., Del., Krtz., Keil), da, abgesehen von der unbequemen Unterbrechung und Wiederaufnahme desselben, das folgende Gotteswort ja diesen Tag garnicht festsetzt, sondern der Verf. nur sagen will, dass aus der folgenden Warnung Gottes die Festsetzung eines neuen Tages für das Eingehen in die Gottesruhe folge, sofern er nicht so ernst heute vor der Verstockung warnen würde, wenn man durch dieselbe nicht wiederum das an einem solchen Tage bevorstehende Eingehen verscherzen könnte, wie es die Wüstengeneration verscherzt hat. Das σήμερον gehört also zu ἐν Δαυὶδ λέγων (Hfm.), da ja Gott in der Schrift überall zu denen, welche die messianische Zeit erleben, und zu ihnen ganz insbesondere redet. Dass ausdrücklich David als der genannt wird, in welchem er redet (vgl. 1, 1), hat seinen Grund nicht in der folgenden Zeitbestimmung, sondern darin, dass in der Stelle vom Hören auf Gottes Stimme die Rede ist, also ein Anderer als er redend gedacht (vgl. zu 3, 7); das μετὰ τοσοῦτον χρόνον aber kann unmöglich die Zeit bezeichnen von Moses bis David (so gew.), sondern nur die Zeit bis zur Gegenwart, in der ja eben Gott (wenn auch in Worten Davids)

(Del., vgl. Moll, Klg.) oder: es steht in Aussicht und wird seiner Zeit eintreten (Hfm., vgl. Lün.), ist mindestens sehr ungenau. Es wird auch nicht sowohl aus V. 3 f. gefolgert, was mit Sicherheit zu erwarten steht, als vielmehr dass die noch erübrigende Ergänzung des Eingehens Gottes in seine Ruhe das Eingehen irgend welcher Anderen in dieselbe ist. Bl., de W., Del. denken schon bei τινάς an irgend welche Andere ausser der Wüstengeneration, wodurch dem zweiten Vordersatz vorgegriffen wird. Das πρότερον (2 Kor. 1, 15) bezeichnet die Zeitstellung der Wüstengeneration im Verhältniss zur Gegenwart.

redet, wie vorher (d. h. 3, 7 f. 15) gesagt ist (καθὼς προείρηται)*).

V. 8 ff. begründet, dass es sich wirklich bei der Warnung des Psalm 95 um die Festsetzung eines neuen Tages zur Einführung in die Gottesruhe handelt, dadurch, dass dieselbe an dem Tage, den Gott früher festgesetzt hatte, nicht geschehen ist. Dies war zwar in dem οὐκ εἰσῆλθον V. 6, um dessen Begründung es sich hier natürlich nicht erst handeln kann (gegen de W.), auf Grund des Gottesschwures einfach vorausgesetzt, wird aber jetzt gegenüber dem möglichen Einwande, dass doch immerhin Josua die Israeliten von damals in's gelobte Land eingeführt und damit doch ein Eingehen zur Ruhe stattgefunden habe, dadurch ausdrücklich gerechtfertigt, dass die Unmöglichkeit dieser Annahme aufgezeigt wird: εἰ γὰρ αὐτοῖς (sc. τ. πρότερον εὐαγγελισθέντας V. 6) Ἰησοῦς (Bezeichnung Josua's in den LXX, vgl. Act. 7, 45) κατέπαυσεν (transit. wie Deut. 3, 20), οὐκ ἂν περὶ ἄλλης ἐλάλει μετὰ ταῦτα ἡμέρας. Die Thatsache, durch welche nach der Form des Bedingungssatzes jene Annahme ausgeschlossen ist, ist die V. 7 erwähnte, dass Gott noch heute in David redet (nicht: geredet hat, was ἐλάλησεν ἂν wäre) von einem anderen auf den Tag Josua's folgenden Tage. Das μετὰ ταῦτα zu ἐλάλει zu ziehen (so Lün., de W., Del. u. d. Meisten), verbietet nicht gerade die Wortstellung (Hfm., Keil), aber es wäre nach dem μετὰ τοσοῦτον χρόνον, dem es dann entspräche, äusserst matt. Dagegen liegt der Schwerpunkt des Gedankens darauf, dass Gott von einem auf die Besitznahme Kanaans folgenden Tage redet, freilich nicht als von dem Tage des Eingehens in die Gottesruhe (so gew.), aber als von dem Tage, an welchem man dasselbe nicht durch Verstockung verscherzen soll, woraus folgt, dass er einen neuen Tag für dasselbe festgesetzt hat. Es ist darum nicht nöthig, um der richtigen Fassung der ἄλλη ἡμέρα willen die ἡμέρα τις V. 7 contextwidrig zu deuten (gegen Hfm.)**). — V. 9 folgert mit dem gegen den klassischen Ge-

*) Der Psalm wird in der Ueberschrift der LXX (nicht im Grundtext) dem David beigelegt; und das ἐν Δαυὶδ geht ohne Frage auf ihn als Verfasser, nicht auf das Psalmbuch, wo jene Stelle geschrieben steht (Bl., de W., Ebr., Wörner). Dass aber das προ in προείρηται darauf gehen soll, dass Gott in dem betr. Psalm vor den V. 3. 5 angeführten Worten also sagt (Hfm., Keil), ist einfach unmöglich, weil eben die Vorstellung eines bestimmten geschlossenen Schriftstückes garnicht im Context gegeben und für denselben diese Andeutung völlig bedeutungslos wäre, während mit dem Rückweis auf 3, 7 f. der Verf. einfach zum Ausgangspunkte der Paränese zurückkehrt.]

**) Nach Krtz. ist der Vers gerichtet gegen die Meinung, dass

brauch zu Anfang des Satzes stehenden ἄρα (vgl. Luc. 11, 48. Röm. 10, 17) aus der in V. 8 liegenden Behauptung, dass die Ruhe im Lande Kanaan noch nicht die Israel in Aussicht gestellte Gottesruhe war, dass, auch nachdem jene erlangt, noch übrig bleibt (ἀπολείπεται, vgl. V. 6), noch rückständig ist eine Sabbathfeier (σαββατισμός, nur noch einmal bei Plutarch), wie sie nach Psalm 95, 11 Israel erlangt hätte, wenn es nicht ungehorsam gewesen wäre, für das Volk Gottes (τῷ λαῷ τοῦ Θεοῦ). Hierbei an irgend etwas anderes zu denken als das Volk Israel im nationalen Sinne, dem aber freilich der Verf. und die Leser angehören, verbietet der Context unbedingt, da völlig unbegreiflich ist, wie daraus, dass Israel als Volk durch Josua die ihm bestimmte Gottesruhe nicht erlangt hat, folgen soll, dass dieselbe der Gemeinde Gottes als solcher noch übrig bleibt (vgl. Einl. § 3, 2). Denn nicht darum bleibt dieser σαββατισμός dem Volke Gottes noch übrig, weil ihn überhaupt noch keiner erlangt hat, wie man gewöhnlich annimmt, indem man hier eine Rückkehr zu V. 6 findet (vgl. noch Krtz.); man kann nicht einmal sagen, dass der Verf. stillschweigend voraussetze, dass auch nach David das Volk nicht zur Ruhe gelangt sei (de W., Lün., Del. u. A.). Der Verf. reflectirt eben auf diese ganz undenkbare Annahme nicht, sondern weil die durch Josua gebrachte Ruhe die Gottesruhe nicht war, welche er nach Gen. 2, 2 in Psalm 95, 11 dem Volke bestimmt sah (V. 3 ff.), bleibt diese ihm noch übrig (vgl. Hltzh.). — V. 10 weist eben darum zum Schlusse auf V. 4 zurück. Denn weder rechtfertigt das γὰρ den Ausdruck σαββατισμός (de W., Lün., Hfm.), noch begründet es V. 9 aus dem Wesen der Sabbathruhe (Del.), sondern es begründet V. 9 dadurch, dass erst in solcher Sabbathfeier die Erfüllung der indirect in Psalm 95, 11 liegenden Verheissung das Nachbild der Ruhe Gottes am Schöpfungssabbath wird. Gewiss ist ὁ εἰσελθὼν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ nicht Christus

die Ruhe, zu der Josua Israel gebracht, schon die volle Erfüllung der Verheissung gewesen sei; nach Hfm., der heftig gegen ihn polemisiert, gegen den Wahn, dass die Verheissung, um die sich die Wüstengeneration gebracht, keine andere sei als die durch Josua zur Erfüllung gelangte (vgl. Keil). Aber wenn daraus folgen soll, dass es nur darauf ankomme, ein Angehöriger des Volkes zu sein, welches Kanaan zum Lande hat, so ist diese Folgerung nicht weniger undenkbar als jene Meinung. Dass der Verf. diesen möglichen Einwand berücksichtigt, geschieht nicht, um irgend welchen Irrthümern zuvorzukommen, sondern um zu beweisen, dass er ein Recht hatte, die Gottesruhe in Psalm 95 nicht bloss auf die Ruhe im Lande Kanaan, sondern auf die ewige Sabbathruhe zu beziehen (vgl. zu V. 3).

(Ebr. nach Aelteren) oder gar das Volk Israel (Schulz); aber es ist doch auch nicht ein ganz allgemeiner, nur hypothetisch gesetzter Begriff (so gew.), sondern es ist der, an dem sich erfüllt, was nach Psalm 95, 11 dem Volke Israel versagt ward. — καὶ αὐτὸς (Lieblingssendung bei Lucas: auch er) κατέπαυσεν ἀπὸ τῶν ἔργων, ὥσπερ ἀπὸ τῶν ἰδίων ὁ θεός) deutliche Rückbeziehung auf V. 4: er ist zur Ruhe gekommen von seinen Werken wie (ὥσπερ, vgl. Act. 3, 17) von den seinigen (ἴδιος, oft bei Lucas u. Paulus) Gott*).

4, 11—13. Paränetischer Abschluss**). — Die Ermahnung, eifrig bestrebt zu sein (σπουδάσωμεν, wie Gal. 2, 10. Eph. 4, 3), wird allerdings mit οὖν zunächst aus V. 9 f. gefolgert, wie das rückweisende εἰσελθεῖν εἰς ἐκείνην τὴν κατάπαυσιν zeigt. Denn so wenig hier, wie irgendwo im Vorigen, heisst κατάπαυσις: Ruheort, und deshalb kann auch das ἐκείνη denselben nicht von dem Ruheort unterscheiden wollen, in welchen Josua nach V. 8 das Volk einführte (gegen Hfm.). Die ἐκείνη ἢ κατάπαυσις ist vielmehr jene Gottesruhe V. 10, deren Vorbild der Schöpfungssabbath war. Aber in welchem Sinne zu eifrigem Streben darnach aufgefordert werden kann, ergiebt sich nur aus der ganzen Homilie über Psalm 95 von 3, 7 an, die mit dieser Paränese geschlossen wird, sofern dieselbe immer wieder auf die Mahnung zurückkam, sich auf's Sorgfältigste vor der Verstockung gegen das Gotteswort zu hüten, das warnend auf das Beispiel der Wüstengeneration hinweist. Die Aufforderung, in welche sich der Verf. selbst einschliesst, hat aber, wie 3, 12 f. 4, 1, die Absicht zu verhüten, dass (ἵνα μὴ, wie 3, 13) irgend einer auf Grund desselben Warnungsbeispiels des Ungehorsams, wie das, welches die Wüstengeneration um das Eingehen in die Gottesruhe brachte, auf dem Wege dahin falle und so das Ziel nicht erreiche. Denn in dem Maasse, in welchem alle eifrig bestrebt sind, dem Warnungswort Gottes nachzufolgen, wird der Einzelne abgehalten, im Ungehorsam sich gegen dasselbe zu ver-

*) Der Streit, ob dabei an die Mühen und Beschwerden des irdischen Lebens (de W., Lün. nach Gen. 3, 17. 5, 29), an die Berufswerke der Christen, insbesondere das Werk der Heiligung (Thol., vgl. Del.) oder gar an Gesetzeswerke (Semler u. Aeltere) zu denken sei, ist ganz müssig, da die contextmässige Rückbeziehung auf den Schöpfungssabbath jede solche Specialdeutung ausschliesst. Noch willkürlicher aber ist es, mit Hfm. den Gedanken dahin umzubiegen, dass die Geschichte des Volkes Gottes zu einem Abschlusse kommt.

**) V. 12. Die Rept. hat nach ψυχῆς ein τε (DEK), das offenbar dem τε καὶ nach αἰμάτων conformirt ist.

stocken. Wie die Stellung des *τις* zwischen *ἐν τῷ αὐτῷ* und *ὑποδείγματι* (vgl. 2 Petr. 2, 6) dasselbe bedeutsam in seinem Gegensatze zu denen, die in ihrem Fall ein eben-solches Warnungsbeispiel gaben, hervorhebt, so tritt durch die Dazwischenschiebung des *πέσῃ* das *τῆς ἀπειθείας* (vgl. V. 6) als die Bezeichnung, um welches Beispiel es sich handelt, höchst nachdrücklich an den Schluss. Damit wird der einzige Grund, den man gegen die absolute Fassung des *πέσῃ* ein-wendet, dass es keine betonte Stellung im Satze habe, hin-fällig. Dasselbe erhält übrigens seine Beziehung auf den Sturz in's Verderben (Röm. 11, 11) durch seine Correlation zu *εἰσελ-θεῖν**). — V. 12. Wenn die Aufforderung des V. 11 durch einen Hinweis auf die Beschaffenheit des Wortes Gottes (*ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ*) begründet wird, so gilt das von diesem Gesagte natürlich von jedem Worte Gottes, sowohl dem in der alttestamentlichen Schrift als dem in der Verkün-digung des Evangeliums (vgl. 1, 1) geredeten; allein begründen kann es doch die vorige Aufforderung nur, wenn der Verf. dabei an das Gotteswort des Psalm 95 denkt, das die Leser zum eifrigen Streben nach der Seligkeit anspornen und so ein neues Warnungsbeispiel des Ungehorsams verhüten sollte. Von diesem Gottesworte gilt also im Zusammenhange das Gesagte zunächst, während es contextwidrig ist, an das Evangelium (Grot., Ebr. u. A.) oder gar an den göttlichen Logos d. h. an Christum (so noch Ew. nach den patristischen und dogmatisti-schen Auslegern) zu denken. Lebendig ist es in demselben Sinne wie Gott-selbst (3, 12), so fern von ihm, wie von allem, was Leben in sich hat, eine Kraft ausgeht, und wirksam (*καί*

*) Die Auffassung der Vulg. (Luth., Beza, Grot.), wonach *πίπτειν ἐν* gleich *π. εἰς* steht, haben Lün., Krtz., Hfm., Keil, Wörner, Hltzh. erneuert. Allein so oft auch der Griechen mit einem Verb. der Bewegung nach prägnanter Constr. die Präposition der Ruhe verbindet, um das Resultat jener mit in den Begriff aufzunehmen, und so gewiss er da-her sagen könnte: *πίπτειν ἐν τῇ ἀπειθ.*, so unmöglich kann doch mit dem ohnehin sehr geschraubten Ausdruck: in ein Beispiel des Un-glaubens fallen (statt: in den Unglauben fallen, welcher zum Warnungs-beispiel dient) die Vorstellung des Liegenbleibens in demselben ver-bunden werden. Allein richtig ist daher die schon von den patrist. Auslegern und den meisten Aelteren festgehaltene absolute Fassung des *πίπτειν*, die freilich nicht durch die ganz ungehörige Beziehung auf 3, 17 gerechtfertigt werden und nicht zu willkürlicher Umdeutung des *ἐν* führen darf (vgl. z. B. Thol.: gemäss), wie es doch im Grunde auch die Erklärung der Neueren ist von dem Zustande, Befunde: in-dem er das gleiche Beispiel giebt (Bl., de W., Del., Riehm, Moll). Es bezeichnet einfach, dass sein Fallen darauf beruht, dass er dasselbe Beispiel des Ungehorsams, das die Wüstengeneration gab, Anderen giebt, was wohl auch Ew. mit seinem: durch meint.

ἐνεργής, wie 1 Kor. 16, 9), weil diese Kraft eine Wirkung auszuüben im Stande ist; denn eben darum vermag jenes Gotteswort zu eifrigem Streben anzuspornen. Bei der Ermahnung zu solchem Streben ist also der Mensch nicht auf sich selbst angewiesen, sondern darauf hinzuweisen, dass er sich der Wirkung des Gotteswortes hingebe und nicht wider dasselbe verstocke. Von einer Strafgewalt über seine Verächter (Lün., vgl. Bl., Krtz. u. A. und dagegen Hfm.) ist keine Rede. Man ist wohl hauptsächlich dadurch veranlasst worden, dieselbe einzumischen, dass es weiter geschildert wird als καὶ τομώ-τερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον. Das zweischneidige Schwert (eig. ein Schwert mit doppeltem Munde d. h. mit an beiden Seiten befindlicher Schneide, vgl. Psalm 149, 6. Prov. 5, 4) erscheint nämlich Apoc. 1, 16 als das Symbol eines scharfen Strafgerichts, das durch den Mund Christi vollstreckt wird; aber schon der alttestamentliche Gebrauch des Ausdrucks ist ein viel umfassenderer; und der Zusammenhang mit dem Vorigen zeigt, dass die Schneidigkeit des Wortes, welche mit dem comparativen ὑπὲρ (vgl. Luc. 16, 8) als eine über jedes zweischneidige Schwert hinausgehende (τομώτερος, nur hier im N. T., aber auch bei Lucian nachgewiesen) bezeichnet wird, lediglich von der Wirkung ausgesagt wird, welche dasselbe auf das Innere der Menschen ausübt, weshalb auch der Ausdruck mit dem λόγος τομεύς bei Philo schlechterdings nichts zu thun hat. Das wird aber unzweifelhaft bestätigt durch die folgende Erläuterung dieser schneidigen Wirksamkeit: καὶ διϊκνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος. Das Subst. verb. μερισμός kommt von μερίζειν her, aber nicht wie 2, 4 in der Bedeutung: zutheilen, sondern in der Bedeutung: zertheilen (Matth. 12, 25 f. 1 Kor. 7, 34), und bezeichnet daher, dass die durchdringende Kraft (διϊκνεῖσθαι, ἄπ. λεγ.) des schneidigen Wortes Gottes sich erstreckt bis zur (ἄχρι, wie 3, 13) Secirung des innersten Seelenlebens, durch welche die tiefsten Tiefen desselben blossgelegt werden. Eben darum wird nicht nur die Seele genannt, sondern auch der Geist, durch dessen Einhauchung die Seele entstanden ist (Gen. 2, 7) und der daher ihren tiefsten Lebensgrund bildet. Wenn daran die noch enger mit einander verbundenen Genitive ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν angereiht werden: Fugen sowohl als Mark, so ergiebt schon dieser Wechsel des Ausdrucks, dass nicht zwei neue Objecte der zerschneidenden Thätigkeit genannt werden (gegen Calv., Beza, Del., Keil), sondern dass, dem Vergleiche mit dem schärfsten Schwerte entsprechend, die tiefsten Tiefen des Seelenlebens bildlich als die Fugen und das Mark desselben bezeichnet

werden, wie wenigstens *μελὸς ψυχῆς* auch bei Euripides nachgewiesen ist. Während auch das schärfste Schwert nicht die Fugen (*ἄρμοι*, wie Sir. 27, 2), wo Eins das Andere untrennbar berührt, oder gar das Mark (*μελός*, wie Hiob 33, 24) in den Knochen zu treffen vermag (vgl. Hfm.), dringt das Wort Gottes bei seiner secirenden Thätigkeit des Seelenlebens bis in beides hinein, um so auch die ersten Anfänge und leisesten Regungen der *ἀπειθεια* blosszulegen und vor denselben zu warnen*). Denn es ist auch zugleich fähig dieselben zu beurtheilen (*καὶ κριτικός*) d. h. ein Urtheil über ihre Sündhaftigkeit zu fällen und dadurch ihretwegen das Gewissen zu wecken. Hier nun werden jene ersten Regungen als im Herzen verborgene, noch zu keiner Aeussderung gekommene Erwägungen, wie sie aus verkehrter Sinnesrichtung (*ἐνθυμήσεων*, vgl. Matth. 9, 4. 12, 25), und wie sie aus irrender Vernunft (*καὶ ἐννοιῶν*, vgl. 1 Petr. 4, 1) hervorgehen, die beide im Herzen ihren Sitz haben (*καρδίας*), charakterisirt. Das Verbaladjectiv *κριτικός* (*ἅπ. λεγ.* im N. T.) ist ganz analog gebildet, wie *διδασκτικός* 1 Tim. 3, 2. Die beiden Ausdrücke *ἐνθ.* und *ἐνν.* werden meist sehr willkürlich unterschieden (de W.: Gedanken u. Gesinnungen; umgekehrt Lün.). Nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauch sind *ἐνθυμήσεις* weder Empfindungen (Krtz.), noch Gemüthsregungen (Del.), noch Begierden (Ebr.), sondern auch Gedanken; aber dass dieselben nicht auf Erregung des Willenstriebes beruhen (Hfm., Keil), zeigt Act. 17, 29. Da das Wort bei den LXX garnicht vorkommt, bleibt die Unterscheidung unsicher und kann nur durch die

*) Da *μερίζειν* nicht: abscheiden heisst, kann nicht gemeint sein, dass das Wort durchdringt bis zu der Stelle, wo sich Seele und Geist scheiden, oder bis zur Scheidung der Seele vom Geist und gar des Marks von den Fugen, die sich ja garnicht berühren (Schlichting, der aber vor *ἄρμων* ein zweites *ἄρρι* ergänzt, vgl. noch Bhm., Beng.). Nur die alttestamentliche Fassung des Verhältnisses von Seele und Geist giebt der Nennung beider eine contextmässige Bedeutung, während die moderne trichotomische Unterscheidung des niederen und höheren Seelenlebens (vgl. z. B. Riehm, Krtz., Keil) oder des Geistes als Lebensprincip und der Seele als Princip der Individualität (Hfm.) schon darum unpassend sind, weil es sich ja lediglich um die Ergründung der ersten Anfänge der *ἀπειθεια* handelt. Dass es sich wirklich um eine Secirung der widergöttlichen Potenzen der menschlichen Leiblichkeit handelt (Del., vgl. Wörner), oder Mark und Fugen im eigentlichen Sinne die leibliche Basis des Seelenlebens bilden (Krtz.), ist unbiblische Phantasterei; auch heisst *ἄρμοι* nicht: Gelenke, wie Keil u. A. übersetzen, wenn diese auch die Fugen des Knochenbaues bilden. Ganz unnöthige Schwierigkeiten erhebt Hfm. gegen das Appositionsverhältniss von *ἄρμ. τε καὶ μελ.* zu *ψυχῆς κ. πνεύμ.* und will letzteren Genitiv von ersterem abhängig machen, was doch kein Leser errathen konnte (vgl. Hltzh.).

zu Grunde liegenden Begriffe des *θυμός* und *νοῦς* geleitet werden. — V. 13. καὶ οὐκ ἔστιν κτίσις ἀφανὴς ἐνώπιον αὐτοῦ) Schon die formell ganz eigenartige Satzbildung zeigt, dass die Schilderung des Wortes Gottes völlig geschlossen und dass das καί eine zweite selbstständige Begründung der Ermahnung in V. 11 anschliesst. Wenn keine Kreatur unsichtbar ist (ἀφανής, vgl. ἀφανίζειν Matth. 6, 16. 19) vor seinem Angesicht (ἐνώπιον τ. Θεοῦ, besonders häufig bei Lucas), so versteht sich von selbst, dass nicht mehr vom Worte Gottes (vgl. noch Ebr.), sondern von Gott selbst die Rede ist, ohne dass man für das αὐτοῦ erst in dem folgenden Relativsatz die Näherbestimmung suchen darf (Hfm.). Dasselbe wird mit δέ (vielmehr) positiv dahin ausgedrückt, dass alles ohne Hülle (γυμνά, nur hier im N. T. in übertragener Bedeutung) und entblösst ist für seine (Gottes) Augen (καὶ τετραχηλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, vgl. 1 Petr. 3, 12). Das τετραχίλιζεν (ἀπ. λεγ.) bezeichnet das Zurückbiegen des Halses beim Schlachten, um ihn für den tödtlichen Schlag zu entblößen; künstlicher denken Bl., de W. u. A. daran, dass man den Verbrechern den Hals zurückbog, damit sie von allen gesehen würden. Der Parallelismus erlaubt nicht, das αὐτοῦ mit πρὸς ὃν zu verbinden, statt es wie das erste auf τοῦ Θεοῦ zurückzubeziehen (gegen Del., Moll). Das neue Moment des Verses liegt aber darin, dass das, was das Wort Gottes dem Menschen in seinem Innern kund macht, vor Gott von vornherein offenbar ist, und wiefern das ebenso die Mahnung des V. 11 begründet, zeigen die Schlussworte: πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος. Der Ausdruck ist sichtlich durch das Wortspiel bedingt, in welchem unser Reden zu Gott seinem Reden zu uns (dem λόγος τοῦ Θεοῦ in V. 12) entgegengestellt wird. Darum darf man nicht bei dem allgemeinen: mit dem wir es zu thun haben (so Calv., Beng. u. d. Neueren, vgl. Lün.) stehen bleiben, wobei ohnehin λόγος in dem unbiblischen Sinne des Verhältnisses, in dem wir zu ihm stehen, genommen wird, sondern es heisst: dem wir Rede zu stehen haben d. h. verantwortlich sind (vgl. Hfm. nach Pesch., den griech. Vätern u. Aelteren), wofür ein ἔσται durchaus nicht erforderlich ist (vgl. Keil). Dass πρὸς ὃν nicht so viel als περὶ οὗ sein und ἡμῖν auf den Schreibenden gehen kann (Luth. u. Aeltere), versteht sich von selbst.

Es beginnt nun der zweite Theil des Briefes, dessen Einleitung (4, 14—5, 10) in der Aufstellung seines eigentlichen Themas gipfelt. Ehe der Verf. aber an die Ausführung desselben geht, schaltet er eine Erörterung über die Frage ein,

ob die Leser auch fähig seien dieser Ausführung zu folgen, welche an ihrem Schlusse zu dem Thema zurückführt (5, 11 bis 6, 20). Dann erst nimmt er die eigentliche Betrachtung auf über die Erhabenheit des melchisedekischen Priesterthums des Messias im Vergleich mit dem aaronitischen (7, 1 — 8, 5). Die Einleitung geht wieder von dem hohepriesterlichen Beruf des Messias aus, um auf Grund dessen, was ihm einen wahrhaft priesterlichen Charakter verleiht, zum Festhalten an dem Bekenntniss zu ihm zu ermahnen (4, 14 — 5, 3).

4, 14 — 5, 3. Die paränetische Einleitung*). — ἔχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν) Das οὖν kann unmöglich die im Participialsatz enthaltene Aussage als das Resultat der bisherigen Erörterungen folgern oder wiederaufnehmen (so gew.), da weder das Hohepriesterthum Christi bisher überhaupt eingehender erörtert ist, noch was über dasselbe in jenem näher ausgesagt wird, in einer Form ausgedrückt ist, welche es als Resultat der Betrachtung in Kap. 1 erscheinen lässt. Wie das Hohepriesterthum Christi 2, 17. 3, 1 nicht erst gelehrt, sondern als das Bekenntniss der Leser vorausgesetzt wird, so wird auch die im Glaubensbewusstsein der Leser feststehende Erhöhung des Gottessohnes in Kap. 1 nur nach ihren Consequenzen entfaltet (vgl. schon Hfm.). Der Participialsatz weist also auf eine dem Verf. mit den Lesern gemeinsame Voraussetzung hin, unter welcher er, ganz ähnlich wie 2, 14, aus der vorangehenden Ermahnung, also freilich nicht aus dem begründenden V. 12 f. (Del.) oder gar aus πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος (Hltzh.), sondern aus V. 11 die neue Mahnung folgert, die diesen Theil einleitet, worauf doch der Sache nach trotz seiner Polemik auch Hfm. herauskommt. Als einen hoherhabenen (μέγας, wie Luc. 1, 15. 32) bezeichnet der Verf. den Hohepriester, den wir haben, schon hier im Gegensatz zu den alttestamentlichen, welcher nachher den Hauptgegenstand der Erörterung des zweiten Theiles bildet und schon darum nicht

*) 4, 15 hat die Rept. συμπαθ. (Lchm., Treg. nach EKLP) st. συναθ. und nach CKLP πεπειραμενον st. πεπειρασμενον, das allein dem Context entspricht. — V. 16 hat die Rept. die Masculinarform ελεον (EL) st. ελεος. — 5, 1. Das in B fehlende, von den Versionen nicht ausgedrückte τε nach δωρα hat Lchm. gestrichen, Trg., WH. i. Kl. gesetzt. Dass es sich 8, 3. 9, 9 unbeanstandet findet, spricht eher für als gegen die Hinzufügung. — V. 3 liest die Rept. nach EKL δια ταυτην st. δι αυτην und υπερ αμαρτ., das nach V. 1 conform. ist, st. περι αμαρτ. Dagegen ist das περι αυτου (Lchm., Trg. a. R. nach BD) st. περι εαυτου, einer bloss nachlässigen Auslassung der Reflexion sehr verdächtig.

aus dem Vorigen gefolgert sein kann, und zwar als den, welcher die Himmel durchschritten hat (*διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς*) und in Folge dessen über den Himmeln thront (Bem. das Part. Perf.). Es kommt aber nicht nur überhaupt darauf an, dass wir einen solchen Hohepriester haben, sondern, dass wir ihn, wie die Apposition sagt, in der Person Jesu haben, den wir als den Erwählten der göttlichen Liebe d. h. als den Messias bekennen (*Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ*). Daraus folgt, dass der vorausgeschickte Participialsatz wesentlich dazu dient, den Inhalt des Bekenntnisses anzudeuten (vgl. 3, 1), an dem festzuhalten (vgl. Kol. 2, 19. 2 Thess. 2, 15) der Verf. sich mit den Lesern auffordert: *κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας**). Gefolgert wird diese Aufforderung aus V. 11, sofern man zu der dem Volke Gottes bereiteten Ruhe nicht eingehen kann, ohne an der Glaubenszuversicht festzuhalten (3, 14), die sich im Bekenntniss zu Jesu als dem messianischen Hohepriester ausspricht und die allein das Festhalten an der Hoffnung auf jenes Vollendungsziel ermöglicht (3, 6). Die Fassung dieser, immerhin durch die communicative Ausdrucksweise gemilderten Aufforderung lässt nun zum ersten Male hervortreten, dass die Leser überhaupt in Gefahr standen, dies Bekenntniss fallen zu lassen und dass darauf eben die 3, 12f. 4, 1. 11 ausgedrückten Besorgnisse sich gründeten. — V. 15. *οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα*) Der Hinweis auf die Beschaffenheit des Hohepriesters, den wir bekennen, begründet die Ermahnung des V. 14 insofern, als man zum Festhalten am Bekenntniss gar nicht auffordern könnte, wenn unsere Schwachheit es uns doch unmög-

*) Es ist ebenso contextwidrig, den gesammten Christenglauben, wie gewöhnlich gegen Storr geltend gemacht wird, oder das von Christo beschaffte Heil (Keil) als den Inhalt der *ὁμολογία* zu denken, obwohl dies ja Alles thatsächlich mit dem angedeuteten Inhalt gegeben ist, wie mit einer Beziehung der *ὁμολογία* zu dem *λόγος Θεοῦ* V. 12 f. zu spielen (Del., Hfm.), der einen völlig anderen Inhalt hat. Ganz unrichtig ist aber, dass der Ausdruck objectiv stehe (Lün., vgl. dagegen Möller), da festgehalten nur werden kann, was man besitzt, und der Inhalt des Bekenntnisses nur besessen wird, sofern man ihn bekennt. Dass das Hohepriesterthum des Messias Jesus, das wir bekennen, mit dem Hohepriesterthum des Logos bei Philo schlechterdings nichts gemein hat, sollte doch keines Nachweises bedürfen. In dem *διεληλ. τ. οὐρ.* ist ohne Frage die Wohnstätte Gottes, in welcher er sich zur Rechten der Majestät gesetzt hat (1, 3), als über allen Himmeln liegend gedacht (gegen Hfm.), ohne dass mit der Hinweisung auf die Mehrheit derselben zugleich auf ihre Verschiedenartigkeit reflectirt wird (gegen Bl. u. A.). Das *διέρχεσθαι* (besonders häufig bei Lucas) deutet aber schwerlich schon hier auf die Analogie und Verschiedenheit des alttestamentlichen Hohepriesters hin, welcher ins (irdische) Allerheiligste einget (so gew.).

lich machte, solcher Ermahnung zu folgen. Es muss also die Möglichkeit für uns geben, in den Anfechtungen, welche zum Abfall verleiten könnten, den göttlichen Beistand zu erlangen, den uns nur der am Throne Gottes weilende Hohepriester vermitteln kann. Ob man aber zu jenem Festhalten ermuntern darf, das hängt davon ab, dass die Befürchtung ausgeschlossen wird, als ob er uns diese Hülfe nicht vermitteln wollte. Daher die subjective Negation: *μὴ δυνάμενον συνπαθεῖναι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν*. Wir haben nicht einen Hohepriester, der etwa, wie wir befürchten könnten, nicht im Stande wäre Mitgefühl zu haben (*συνπαθεῖν*, wie 4 Macc. 5, 24) mit unseren Schwachheiten, womit nach dem Context nur die verschiedenen Erscheinungsformen unserer sittlichen Schwäche gemeint sein können (gegen Lün. u. A., vgl. Hfm.), die es uns bald unter diesen bald unter jenen Versuchungen unmöglich macht, am Bekenntniss festzuhalten. Er ist vielmehr, wie der Verf. zu dem Gedanken von 2, 18 zurückkehrend sagt, einer, der Versuchung erfahren hat (Bem. das Part. Perf.) in allen Beziehungen (*πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα*, vgl. 2, 17), in denen wir versucht werden, und darum im Stande ist mit uns Mitgefühl zu haben, weil er weiss, wie schwer es ist, in solchen Versuchungen zu überwinden. Der Zusatz *καθ' ὁμοιότητα*, welcher noch einmal die Gleichartigkeit seiner Versuchungserfahrung mit der unsrigen hervorhebt, wäre ganz überflüssig, wenn er nicht durch *χωρὶς ἁμαρτίας* eine Einschränkung erleiden sollte. Diese Einschränkung gehört also nicht zu *πεπειρασμένον* (Lün.), sondern besagt, dass die Gleichheit seiner Versuchungserfahrungen nur Eines ausschloss, nämlich Sünde, so dass er also eine Versuchung, welche in ihm vorhandene Sünde erregt hätte, allerdings nicht erfahren hat (vgl. Del., Riehm, Moll, Hfm.)*). Eine solche Versuchung würde ihm auch nicht Mitgefühl mit unserer Schwäche gegeben

*) Hienach ist die seit Luth. gangbare Erklärung, dass er versucht ward, ohne dass ihn die Versuchung zur Sünde verführte (vgl. noch Lün.), nicht nur nicht genügend, sondern geradezu contextwidrig, da es ja im Zusammenhange nicht auf den Erfolg der Versuchungen, die er erfahren hat, sondern auf die Art dieser selbst ankommt, und wortwidrig, da das dabei vor *χωρὶς ἁμ.* immer irgend wie ergänzte „jedoch“ (vgl. de W.) eben nicht dasteht. Die Verbindung des *χωρὶς ἁμ.* mit *κατὰ πάντα* (Storr, Heinr.: ausgenommen in der Sünde) verbietet die Wortstellung und der fehlende Artikel; die ältere Fassung (vgl. schon Oecum.): ohne durch Sünde seine Leiden verschuldet zu haben, setzt die falsche Verbindung mit *πεπειρ.* voraus und identificirt dies mit den Leiden, die zwar vielfach (vgl. 2, 18), wenn auch nicht ausschliesslich die Versuchung verursachten, aber doch hier als solche nicht gemeint sind.

haben, da die von eigener Sünde ausgehende Versuchung nicht mehr als eine fremde Macht, die unsere Kraft übersteigt, empfunden wird. — V. 16. *προσερχόμεθα οὖν μετὰ παρό-
ρησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος*) folgert daraus, dass wir einen solchen Hohepriester haben, der uns bei Gott vertritt, die Aufforderung, mit freudiger Zuversicht (*παρό.*, wie 3, 6) herzutreten (vgl. Lev. 21, 17 f.) zu dem Throne Gottes, der hier als Thron der Gnade bezeichnet wird, weil der Hohepriester durch sein Opfer unsere Schuld gesühnt (2, 17) und uns die Huld Gottes wiedergewonnen hat. Dieses Nahen ist natürlich ein Nahen im Gebet, und dass es sich um ein Beistand suchendes Gebet handelt (gegen Lün.), sagt der Absichtssatz. — *ἵνα λάβωμεν ἔλεος καὶ χάριν εὐρώμεν*) Der so zum Throne Gottes Herzutretende beabsichtigt dort Barmherzigkeit zu empfangen, die sich seiner Noth und Bedürftigkeit annimmt, und Huld zu finden (vgl. Luc. 1, 30. Act. 7, 46), die ihm gewährt, was er bedarf, zu rechtzeitiger Hülfe (*εἰς εὐκαιρον βοήθειαν*) d. h. zu einer Hülfe, die zeitig genug eintritt, ehe uns die Versuchung zu stark wird und wir in unserer Schwachheit unterliegen. Hier also erhellt, dass die Hülfe, welche nach 2, 18 Christus zu gewähren vermag, durch ihn von Gott dem in Versuchung Befindlichen vermittelt wird *).

Kap. 5.

V. 1 ff. *πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς*) kann unmöglich 4, 16 an sich begründen (Del., Hfm., Keil), da eine Aussage über das Wesen des (natürlich alttestamentlichen) Hohepriesters überhaupt nicht geeignet ist, eine Aufforderung zu motiviren, welche daraus abgeleitet ist, dass wir Christen einen ganz eigenartigen Hohepriester besitzen, der sogar V. 14 nach seinem Gegensatz zu den alttestamentlichen Hohepriestern charakterisirt war, und da es ganz willkürlich ist, die durchaus selbstständig auftretende Ausführung V. 4—10 mit in diese Begründung hereinzuziehen. Freilich kann auch wegen des *γὰρ*

*) Eine Beziehung auf die Capporeth, die Aeltere seit Schöttgen annahmen (vgl. noch Krtz.), liegt dem Ausdruck *θρόν. τ. χάρ.* ganz fern, der natürlich auch weder Christum selbst, noch den Thron Christi bezeichnet. Das *λαμβ. ἔλεος* und *εὐρίσκ. χάριν* für synonym zu erklären (Lün.), ist mindestens ungenau. Das *εἰς εὐκ. βοήθ.* schliesst sich passend nur an das zweite an (vgl. Hfm.). Dem *εὐκαιρος* (Marc. 6, 21) liegt eine Beziehung auf 3, 13 (Bl., de W., Lün.) ganz fern, und: so oft wir Hülfe bedürfen (Riehm, vgl. Keil) kann es nicht heissen.

nicht der Unterschied des alttestamentlichen Hohepriesters von unserem hervorgehoben werden (Thol.: es findet ja nämlich der Unterschied statt), sondern es soll die aus 4, 15 abgeleitete Aufforderung eben hinsichtlich ihrer in V. 15 liegenden Motivierung und zwar dadurch begründet werden, dass die in V. 15 ausgesagte Eigenschaft unseres Hohepriesters keine andere ist als die, welche jedem Hohepriester als solchem eignet und darum sicher auch unserem eignen muss. Eben darum kann ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος nicht das πᾶς ἀρχιερέως beschränken wollen auf jeden aus Menschen genommenen, im Gegensatz zum himmlischen Hohepriester (Luth. u. Aeltere, vgl. noch Thol.), sondern es bezeichnet die Eigenschaft, in der das im Folgenden von ihm Ausgesagte von ihm gilt: als ein aus Menschen genommener. Freilich ist die dabei in's Auge gefasste Aussage nicht sowohl das ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται (Lün., Krtz.); denn so gewiss das ὑπὲρ ἀνθρ. das ἐξ ἀνθρ. aufnimmt, so dient dasselbe doch nur dazu, im Gegensatz zu dem τὰ πρὸς τὸν θεόν (2, 17) auszusagen, was an sich im Wesen des Hohepriesters liegt, dass er zu Gunsten von Menschen bestellt wird (καθίστασθαι passivisch, wie Röm. 5, 19, vgl. zur Bedeutung Luc. 12, 14. 42) in Bezug auf ihr Verhältniss zu Gott d. h. um dasselbe heilsmittlerisch zu ordnen. Der Nerv des Gedankens kann vielmehr nur in dem Absichtssatze liegen, und auch hier nicht in dem, was ganz allgemein die hohepriesterliche Function, unblutige sowohl als blutige Opfer um Sünden willen d. h. zu ihrer Sühnung (2, 17) darzubringen, beschreibt (ἵνα προσφέρῃ δῶρά τε καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν), sondern in dem, was über die Art, in welcher der Hohepriester sie vollzieht, V. 2 ausgesagt ist und auf eine Weise begründet wird, die deutlich auf seine Gleichartigkeit mit den Menschen, aus denen er genommen ist, hinweist*). — V. 2. μετριοπαθεῖν δυνάμενος) schliesst sich am natürlichsten unmittelbar an προσφέρῃ an („als einer, der etc.“) und nicht an den Hauptsatz (Krtz.), sowohl der Wortstellung wegen als weil die Fähigkeit zum μετριοπαθεῖν naturgemäss bei Ausübung seiner specifischen Function in Betracht kommt. Der der biblischen Grä-

*) Völlig grundlos bestreitet Hfm., dass in dem ἐξ ἀνθρ. λαμβ. eine Causalangabe liege; denn wenn die „Art und Weise, wie der Hohepriester bestellt wird“, dem μετριοπαθ. δυνάμενος „entspricht“ und der Absichtssatz sagt, was damit bezweckt ist, dass er in dieser Weise bestellt wird, so ist doch eben sein Genommensein aus Menschen der Grund, weshalb er das Opfer in der V. 2 geschilderten Weise darbringt. Das τε καὶ (vgl. 4, 12), wenn echt, nöthigt dazu, was ohnehin das Wahrscheinlichere ist, das an sich umfassendere δῶρα (vgl. Lev.

cität fremde Ausdruck stammt aus dem philosophischen Sprachgebrauch und bezeichnet: die richtige Mitte oder das Maass halten in den Affecten, dann überhaupt die leidenschaftslose Mässigung (vgl. Jos. Ant. XII, 3. 4) im Handeln oder Urtheilen*). Da es sich hier nur um letzteres handeln kann, so ist der Dativ τοῖς ἀγνοοῦσιν καὶ πλανωμένοις kein Dat. comm. (Lün.), sondern bezeichnet die Beziehung, in welcher das μετριοπαθεῖν statt hat. Ganz vergeblich bestreitet Hfm., dass der Ausdruck absichtlich gewählt sei zur Bezeichnung der ἀκουσίως d. h. unwissentlich (Lev. 5, 15, vgl. V. 17) begangenen Sünden, für die es allein eine Opfersühne gab, während die wissentlichen Bosheit- oder Frevelsünden mit dem Tode bestraft wurden (2, 2, vgl. Num. 15, 30 f.). Auch heisst ἀγνοεῖν keineswegs ein thatsächliches Ausserachtlassen des Gebotes, sondern bezeichnet, mit πλανωμ. unter einem Artikel verbunden, ein auf Unwissenheit (Act. 13, 27. 17, 23, vgl. 3, 17. 1 Petr. 1, 14) oder Unachtsamkeit (Röm. 2, 4) beruhendes Abirren (vgl. 1 Petr. 2, 25) von dem rechten Wege. Dann aber liegt es allerdings nahe, dass das μετριοπαθεῖν bei der Opferdarbringung besonders darum in Betracht kam, weil der Hohepriester nur für solche Verfehlungssünden ein Opfer darbringen durfte (vgl. Ebr.), und sich hier am deutlichsten zeigte, dass ein über jede Sünde gleich in heiligem Zorn entbrennender Priester nicht im Stande wäre, mit leidenschaftsloser Mässigung dieselbe als Verfehlungssünde zu beurtheilen, welche er noch heilsmittlerisch sühnen durfte. — ἐπεὶ (wie 2, 14. 4, 6) καὶ αὐτὸς (wie 2, 14) περικεῖται ἀσθένειαν Dass auch er, wie die Menschen überhaupt (vgl. 4, 15), aus denen er genommen (V. 1), mit (sittlicher) Schwäche behaftet ist (περικεῖσθαι τι, wie Act. 28, 20, eigentl. umgeben wie von einem Gewande), macht ihn fähig zu solchem Maasshalten im Urtheil,

1, 2 f.) hier von unblutigen Opfern im Gegensatz zu den Schlachtopfern (θυσίαι) zu nehmen (gegen Krtz.); und dass der Verf. speciell an das hohepriesterliche Opfer des grossen Versöhnungstages (vgl. Lev. 16) denkt, bei dem auch die Darbringung des Rauchwerkes nicht fehlen durfte (Hfm., Keil), ist mindestens sehr wahrscheinlich. Das ὑπὲρ ἁμαρτ. gehört natürlich zum Verbum und nicht etwa zu θυσίας allein (Grot., Beng.).

*) Es ist also keineswegs gleichbedeutend mit συμπαθεῖν (Luth. u. Aelt. nach Oec.), aber auch kein Gegensatz dazu (Thol.). Gesucht ist es, wenn Moll ebenso das Maasshalten im Mitleiden, wie in der Strenge gegen die Sünder darin bezeichnet sieht (vgl. Hfm.: nicht gleichgültig dagegen, dass sie sündigen, aber ohne dadurch wider sie erregt zu werden). Es liegt in der Natur der Sache, dass der priesterliche Diener Gottes der Sünde gegenüber zunächst zum Zorn erregt wird, und dass es sich um das Maasshalten in diesem handelt.

weil er aus Erfahrung weiss, wie leicht wir der Sünde erliegen. Dass diese Eigenthümlichkeit der menschlichen Hohepriester auf den messianischen nicht zutrifft, hebt die Bündigkeit des Analogiebeweises nicht auf, in welchem es nur auf die durch eigene Erfahrung vermittelte Sympathie ankommt, die ebenso in den gleichen Versuchungen von aussen her (vgl. 4, 15), wie in dem gleichen Ringen mit der aus der sittlichen Schwachheit hervorgehenden Neigung zur Sünde erworben werden kann. — V. 3. καὶ δι' αὐτὴν ὁφείλει kann nicht selbstständiger Satz sein (Lün., Krtz.), weil er dadurch seine logische Beziehung zum Context verliert und so erst zur „blossen Nebenbemerkung“ wird. Er hängt natürlich von ἐπεὶ ab und verstärkt die Begründung dadurch, dass der Hohepriester um der ihm anhaftenden Schwäche willen sogar selbst wieder beständig in Sünden verfällt, wie die, für welche er opfern soll. Nur nennt der Verf. nicht diese Erfahrung selbst, die man ja vor sich selbst abzuleugnen versuchen könnte, sondern die gesetzliche Verpflichtung, die den Hohepriester nöthigt, wie um des Volkes willen (καθὼς περὶ τοῦ λαοῦ), so auch um seiner selbst willen (οὕτως καὶ περὶ ἑαυτοῦ) zu opfern. Unmöglich kann ὁφείλει hier, wie 2, 17, auf eine innere, in der Natur der Sache liegende Nöthigung gehen (Lün., Krtz.), auch nicht zugleich (Del., Moll, Hltzh.), da das Genannte nun einmal gesetzlich vorgeschriebene Pflicht war (vgl. Lev. 16, 6 ff.) und nur als solche vermochte, die Sündhaftigkeit des Hohepriesters allen etwaigen Ablehnungsversuchen gegenüber zu constatiren. Das προσφέρειν steht absolut von der Opferdarbringung (vgl. Num. 7, 18. Luc. 5, 14), da das περὶ ἁμαρτιῶν nicht, wie das singulare περὶ ἁμαρτίας in den LXX, Bezeichnung des Sündopfers und somit Object (Riehm, Hltzh.) sein kann, sondern nur sagt, dass es sich um ein Opfern um Sünden willen handelt. Davon, dass die Vollziehung der Vergleichung unvollendet gelassen wird (Bl., de W.), kann keine Rede sein, da die Vorstellung, als ob mit Kap. 5 schon die Vergleichung Christi mit dem aaronitischen Hohepriester beginne, durchaus unrichtig ist, vielmehr 5, 1—3 auf's Engste zu der paränetischen Einleitung des zweiten Haupttheiles gehört und nur ein begründendes Moment in derselben bildet.

5, 4—10. Die Themaauftstellung*). — So wenig mit 5, 1 die Vergleichung des messianischen Hohepriesters mit dem aaronitischen begonnen hat (s. zu V. 3), so wenig schreitet

*) V. 4. Die Rept. hat den Art. vor καλουμενος (LP) und vor ααρων (Min.), die beide ohne Frage zu streichen sind, und καθαπερ

dieselbe hier zu einem neuen Momente fort, wie immer noch die neuesten Ausleger annehmen (vgl. noch Lün., Moll, Krtz.), wobei man dann wohl die beiden Aussagen über den aaronitischen (V. 1—4) in umgekehrter Ordnung V. 5—10 auf Christum angewandt fand (Ebr., Del., Keil). Ebenso wenig kann aber die angeblich V. 1 begonnene Begründung von 4, 16 hier fortgesetzt sein (s. z. d. St.), da schon rein formell die Aussage über eine Eigenheit des aaronitischen Priesterthums, welche erst als auch bei dem Messias vorhanden aufgewiesen wird (V. 5 f.), unmöglich der in V. 1 f. parallel stehen kann, welche das gleiche Vorhandensein einer bei Jesu (4, 15) statthabenden bei jenem begründen soll. Die Selbstständigkeit, in welcher die Ausführung V. 4—10 auftritt*), schliesst aber keineswegs aus, dass dieselbe im freien Flusse des Briefstils unmittelbar an das Vorige anknüpft. Schon sprachlich schliesst καὶ οὐχ ἐαυτῷ τις λαμβάνει τὴν τιμὴν sich an καθίσταται V. 1 an und empfängt erst durch das πᾶς ἄρχιερ. dort seine Näherbestimmung dahin, dass nicht irgend einer sich selber (eigenmächtig, vgl. Joh. 3, 27) die Ehre des Hohepriesterthums nimmt; nur dass das λαμβάνει auf das λαμβανόμενος dort hinweise (Bhm., Bl. u. A.), ist sicher nicht richtig. Es ist keineswegs nöthig, bei ἀλλὰ καλούμενος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ das λαμβάνει αὐτήν in einem anderen Sinne zu ergänzen

(EKLP) statt des einzigartigen καθωσπερ. Das καθως (Lchm. nach Chrys.) ist nicht einmal bei C gesichert und spricht nur für die richtige Lesart. — V. 9 hat die Rept. das πασιν nach τοῖς υπακ. αὐτω gestellt (KL).

*) Allerdings zeigt die Sinnverwandtschaft von V. 7 ff. mit 4, 15 unzweifelhaft, dass der Verf. sich noch in demselben Gedankenkreise bewegt, mit dem er paränetisch den Eingang bildet zu der erst Kap. 7 beginnenden Erörterung über die Erhabenheit des melchisedekischen Hohepriesters über den aaronitischen, deren Thema hier bereits aufgestellt wird (V. 6. 10). Während sich aber V. 1—3 direct als Begründung der aus 4, 15 gefolgerten Aufforderung gab und sich so eng mit 4, 14—16 zur ersten Hälfte des Eingangs zusammenschloss, bildet die Ausführung V. 4—10 die zweite Hälfte dieses Eingangs, die unmittelbar zu der Hauptausführung überleitet, und hängt nur indirect mit der Paränese der ersten zusammen, sofern allerdings auch die göttliche Berufung des messianischen Hohepriesters zum Festhalten am Bekenntniss desselben und zu dem auf ihn gegründeten Vertrauen (4, 14. 16) ermuntern kann, ohne dass dies irgendwie angedeutet wird. Dabei erscheint der Rückgang auf 4, 15 in 5, 7 ff. keineswegs als Unterstützung einer solchen Absicht und daher auch ohne jede Beziehung auf die Ausführung 5, 2 f., vielmehr als ein Versuch, die aus der Geschichte des Hohepriesters Jesu sich scheinbar gegen seine berufungsmässige Erhabenheit (5, 6, vgl. 4, 14) ergebenden Bedenken zu entfernen.

(de W., Lün.: er empfängt sie), da auch als von Gott berufener (*καλεῖν* in diesem amtlichen Sinne nur hier) er diese Ehre nehmen muss, wenn er das Hohepriesterthum antritt (vgl. Del., Hfm., Keil). Dieser Gedanke war aber auch sachlich durch das Vorige nahegelegt, sofern ja V. 1—3 die Gleichartigkeit jedes von Menschen genommenen Hohepriesters mit allen anderen Menschen so stark betont war, dass schon daraus erhellt, wie wenig irgend einer daran denken kann, sich selbst diese Ehre zu nehmen, die ihn doch als ihren Vertreter bei Gott so hoch über alle Anderen stellt. Daher liegt auch der Gedanke, den die patristischen Ausleger hier fanden, dass die von Herodes und den römischen Machthabern willkürlich ein- und abgesetzten Hohepriester keine wahren Hohepriester waren, hier ganz fern. Aber ebenso fern liegt die Beschränkung des Gedankens auf denjenigen Eintritt in dieses Amt, welcher zugleich Ursprung desselben ist und welcher daher ganz in dieser Weise (*καθ' ὅσπερ, ἅπ. λεγ.*) ausser bei Christo nur bei Aaron stattgefunden hat (Hfm.), wozu schon das *καὶ Ἀαρὼν* schwerlich passt, das ja von allen anderen Hohepriestern nur dasselbe sagt, was auch von Aaron gilt. Wie er von Gott berufen war, so sind ja auch seine Nachfolger kraft der gesetzlichen Ordnung, welche das Hohepriesterthum in seinem Geschlechte erblich machte (Exod. 28, 1. Num. 18, 1), von Gott berufen. — V. 5. *οὕτως καὶ* (nach *καθ' ὅς* wie V. 3) *ὁ Χριστός*) Mit Absicht ist nicht von dem Menschen Jesus (4, 14) die Rede, von dem sich von selbst verstehen würde, dass er nicht eigenmächtig sich selbst verherrlichen konnte (*οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν*, vgl. Joh. 8, 54), sondern von dem gesalbten Könige der Verheissung d. h. dem Messias (vgl. 3, 6), von dem man am ehesten glauben könnte, dass er ein Recht dazu gehabt hätte, für sich die Ehre des Hohepriesterthums (*γεννηθῆναι ἀρχιερέα*) in Anspruch zu nehmen*). — *ἀλλ' ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν*) Indem der Verf. Gott, der ihn zu der Herrlichkeit erhoben hat, Hohepriester zu werden, als den

*) Die sonderbare Behauptung Hfm.'s, dass *οὕτως καὶ ὁ Χριστός* einen Satz für sich bilde, hängt mit seiner Annahme zusammen, dass nur bei Christo sich eine Berufung zum Hohepriesterthum, wie bei Aaron wiederholt habe (s. zu V. 4). Dass *ἐδόξασεν* auf die 2, 9 erwähnte Verherrlichung Christi hinweise und der Inf. bedeute: so dass er Hohepriester wurde (de W.), ist contextwidrig, da das *ἑαυτὸν δοξάζειν* nur dasselbe sein kann, wie das *ἑαυτῷ λαμβάνειν τιμὴν* V. 4, so dass der Inf. epexeg. nur den Inhalt der angemaaßten Herrlichkeit bezeichnet, auf welchen V. 4 der Art. vor *τιμὴν* zurückwies. Zu dem Parallelismus von *δόξα* u. *τιμή* vgl. 2, 7. 9, zu dem den Inhalt des *ἑαυτ. δοξάζ.* ausdrückenden Inf. epexeg. das *πειράζετε τ. θ. ἐπιθεῖναι* Act. 15, 10.

bezeichnet, der zu ihm das Wort Psalm 2, 7 geredet (vgl. 1, 5), will er natürlich nicht sagen, dass er ihn durch dies Wort zum Hohepriester berufen habe (Ebr. nach Aelteren, als ob ὁ θεὸς λαλήσας stände), sondern nur andeuten, dass schon seine Proklamirung zum Sohne in einzigartigem Sinne d. h. zu dem Erwählten seiner Liebe, dem er die Ausrichtung aller seiner Heilsrathschlüsse übertragen, es erkläre, weshalb er ihn und keinen Anderen dieser Ehre gewürdigt. Die falsche Beziehung des Psalmspruches auf die vorzeitliche Zeugung nöthigt Lün. zu der sprachwidrigen Uebersetzung: der gesprochen hatte (scil. vor Erschaffung der Welt), die Beziehung auf seine himmlische Erhöhung (vgl. de W. u. die zu 1, 5 Genannten) würde zur Folge haben, dass Christus erst in derselben Hohepriester geworden sei (vgl. dagegen d. Anm. zu 2, 17), was Del., Keil u. A. vergeblich zu umgehen suchen, die auf seine Menschwerdung führt Hfm. zu der Behauptung, dass der Verf. nur sagen wolle, die Gottesthat, die ihn in sein Wesensverhältniss zu Gott gesetzt hat, „liege auf gleicher Linie“ mit der, welche ihn dazu geführt hat, Aarons Gegenbild zu werden, obwohl V. 6 von einer solchen Gottesthat garnicht die Rede ist. Das λαλήσας geht auf das Reden Gottes in dem Schriftwort des Psalms, welches ihn als Sohn proklamirt hat. — V. 6. καθὼς καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει) führt nicht einen Schriftbeweis für die Berufung des Messias zum Hohepriester ein (Lün.), die ja vollkommen genügend aus dem allgemeinen Satze V. 4 abgeleitet war und von der Psalm 110, 4 garnicht die Rede ist, sondern sagt, dass ihr auch die Art entspreche, wie in einem anderen Worte (vgl. Act. 13, 35) Gott den Messias bezeichnet. Das καὶ verstärkt natürlich nur die in καθὼς liegende Vergleichung und gehört nicht zu ἑτέρῳ, als ob auch in dem V. 5 angeführten Worte (vgl. ἐν τούτῳ 4, 5) schon dasselbe gesagt sei (gegen Ebr.). Der Verf. fasst den Psalm messianisch wie 1, 13 und sieht also in ihm den Messias angeredet (σύ), der weder als zum Hohepriester berufen (gegen Krtz. u. A.), noch einmal überhaupt als solcher bezeichnet wird, sondern als ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ. Nur insofern als ein Priester in Gemässheit der Ordnung d. h. Rangstellung des Melchisedek, der ein König war und also auch nur den höchsten priesterlichen Rang einnehmen konnte, nothwendig ein Hohepriester ist, entspricht diese Bezeichnung des Messias der Aussage in V. 5. Man darf τάξις weder zu weit von der Weise, dem Charakter des M. (Lün.), noch zu speciell von der Ordnung, nach der er zum Priester berufen wurde (Krtz., Keil, Wörner), nehmen, da es zur Bezeichnung der Stellung, die einer in Reih und Glied und daher auch im Range ein-

nimmt, der ganz geläufige Ausdruck ist (im N. T. so nur hier). Je weniger aber für die Heranziehung der Psalmstelle, deren nachher am stärksten verwerthete Momente hier noch ganz ausser Betracht bleiben, im Context irgend eine Nothwendigkeit ersichtlich ist, desto gewisser soll dieselbe nur für die Hauptbetrachtung dieses Theiles das Thema aufstellen.

V. 7 ff. Da der Relativsatz mit ὅς an ὁ Χριστός V. 5 anknüpft, so kann er nur positiv ausführen wollen, wie der Messias das geworden ist, was zu werden er nicht eigenmächtig sich selbst angemaasst hat, sondern von Gott verherrlicht ist (vgl. de W., Lün., Hfm.); denn diesen beiden Momenten entsprechen die beiden Hauptverba des Relativsatzes ἔμαθεν V. 8 und ἐγένετο V. 9 (vgl. Wörner). Daraus erhellt auf's Neue, dass nicht V. 6 diesen Nachweis hat geben wollen, vielmehr kehrt erst der Schluss der Ausführung V. 10 zu der Thema-aufstellung in V. 6 zurück, während das καίπερ υἱός V. 8 deutlich zeigt, dass der Verf. auch die in V. 5 angezogene Psalmstelle im Auge behält und, weit entfernt, die Qualification Jesu zum Hohepriester nachweisen zu wollen, vielmehr in der Begründung des οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν auf eine That-sache zu sprechen kommt, die damit im Widerspruch zu stehen schien, dass Gott, der ihn zum Sohne proklamirte, ihm das Hohepriesterthum verliehen hat. Die Rückkehr zu dem mit 4, 15 verwandten Gedanken hat also hier vielmehr die Absicht, den Anstoss, den die Bekenner seines Hohepriesterthums daran nehmen konnten, zu entfernen (vgl. d. Anm. zu 5, 4)*). — ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκός gehört zu dem Hauptverbum ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν und nicht, auch schwerlich zugleich (de W., Keil u. A.) zu den folgenden Participien, da die Bezeichnung seiner Fleischestage ausdrücklich auf die Zeit hinweist, wo er auf Grund des Fleisches, an dem er Antheil hatte (vgl. 2, 14), leidensfähig war. Von sittlicher Schwäche (Krtz.) enthält der hier, wie überall im N. T. ausser bei Paulus,

*) Ganz verfehlt also den Gedankenzusammenhang die Ansicht, welche hier eine Rückkehr zu V. 1—3 findet (Ebr., Del., Keil nach Aelteren). Aber auch die Ansicht der älteren Ausleger, welche, durch das προσενέγκας V. 7 verleitet, hier den Beweis fanden, dass Christus schon in seinen Erdentagen hohepriesterlich fungirt habe (Calov, Cramer, Bhm. u. A.), ist ebenso unhaltbar, wie die von Krtz., dass hier der Gehorsam als ein drittes Requisit des Hohepriesterthums bei Christo nachgewiesen werde. Nur die falsche Anknüpfung von V. 1—10 an 4, 16 hat Hfm. verleitet, hier den Weg, den Gott mit ihm gegangen, als einen solchen charakterisirt zu finden, der uns kein Aergerniss sein darf, sondern ein Trost sein will. Von Letzterem ist hier nichts angedeutet.

rein in physischem Sinne gebrauchte Ausdruck keinerlei Andeutung. Auch der vorausgeschickte Participialsatz soll zunächst nur die ganze Grösse seines Leidens hervorheben und die Intensität, mit welcher er dasselbe auf Grund der Empfindungsfähigkeit seines Fleisches fühlte, die ja an sich keine sittliche Schwäche ist. Man wird denselben sprachlich genau mit: nachdem (de W., Hfm.) auflösen müssen, da schon die Verbindung der beiden Participien auf eine selbstständige geschichtliche Thatsache hinweist, und nicht, wie es allerdings geschehen kann (vgl. zu 2, 10), auf den Vorgang, in dem sich das *ἐμαθεν* vollzog (gegen Thol., Lün., Del., Moll, Möller u. A.: indem). — *δεήσεις τε καὶ ἰκετηρίας*) erscheinen auch Hiob 40, 27 verbunden. Der allgemeine Begriff der Bitten, mit denen er sich an Gott wendet (vgl. Luc. 2, 37. 1 Tim. 5, 5), wird gesteigert durch das nur hier im N. T. vorkommende *ἰκετηρ.*, welches das inständige Flehen des Schutzsuchenden bezeichnet. Beide verbinden sich nach der Wortstellung, wie *δέσεις* Röm. 10, 1, mit *πρὸς τὸν δυνάμενον*, das also nicht zu *προσενέγκας* zu ziehen ist (gegen Calv., Lün., Keil, Wörner). — *σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου*) kann unmöglich heissen: aus dem Tode erretten (Lün., Krtz.), als ob Jesus um seine Wiedererweckung gefleht habe, da ein schutzsuchendes Flehen nur auf Bewahrung vor dem Tode (*σώζειν ἐκ*, wie Jac. 5, 20) gerichtet sein kann. Dann aber unterliegt es keinem Zweifel, dass der Verf. an das Gebet in Gethsemane denkt, wo ja Jesus ausdrücklich wiederholt zu dem, der ihn vor dem Tode bewahren konnte (vgl. Marc. 14, 36: *πάντα δυνατό σοι*), gefleht hat. Allerdings ist das *μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων* in unseren Evangelien nicht bezeugt; allein es entspricht der starken Gemüthsbewegung Jesu, die auch dort geschildert wird (Marc. 14, 33), und stammt aus der mündlichen Ueberlieferung, auf welcher der Verf. fusst, oder aus der Art, wie er sich auf Grund derselben den Vorgang ausmalte, und dient dazu, die Heftigkeit und Schmerzlichkeit der Erregung, die er im Blick auf das nahende Todesgeschick empfand, nachdrücklich hervorzuheben*). Die Verbindung dieser Worte mit *προσενέγκας* schliesst aber völlig die erkünstelte Beziehung auf V. 3 aus, wonach Jesus flehentliches Gebet, in welchem er seine Schwachheit, die ihn für Uebel empfänglich und das Uebel ihm zur Anfechtung macht, Gott opfert, dem Opfer entsprechen soll, welches der Hohepriester für sich selbst

*) Vgl. die *κραυγὴ μεγάλη* Act. 23, 9 und *φων. μεγ.* Apoc. 14, 18 und zu dem das *μέγας* steigernden *ἰσχυρός* Luc. 15, 14 u. das *ἐν ἰσχυρᾷ φωνῇ* Apoc. 18, 2. Zu *μετὰ δακρύων* vgl. Act. 20, 31. Die Stellen Psalm 22, 3. 25.

darbringt, wie nachher das Gehorsamlernen V. 8 dem Opfer, das er für das Volk darbringt (gegen Hfm., Keil), da ein Opfern mit starkem Geschrei und Thränen eine unvollziehbare Vorstellung ist. Dass man Gebete so gut wie Gaben und Opfer Gott darbringen kann, liegt doch in der Natur der Sache. Zu καὶ εἰσακουσθεῖς vgl. die Psalmstellen in der vor. Anm. Ganz unmöglich kann die Verbindung mit ἀπὸ τῆς εὐλαβείας bezeichnen, dass er seiner Frömmigkeit wegen (ἀπό, wie Luc. 19, 3. 24, 41, εὐλάβεια nach Analogie von εὐλαβής) erhört sei (Bl., Lün., Del., Moll, Krtz., Keil nach den griech. Vätern, Luth., Calv. u. A.), theils wegen des fehlenden αἰτοῦ, theils weil die Auferweckung vom Tode keine Erhörung des Gebetes um Bewahrung vor demselben war (weshalb de W. bloss an die Stärkung Luc. 22, 43 denken wollte, vgl. Wörner), theils weil die Auferweckung dem ἔμαθεν nicht vorherging, nicht einmal gleichzeitig mit ihm war, theils endlich weil diese Aussage für den Context ganz bedeutungslos und dann in der That nur eine „Nebenbemerkung“ wäre. Es kann also das ἀπό nur nach bekannter Prägnanz (vgl. Röm. 7, 2. 6. 2 Kor. 11, 3. Hebr. 10, 22) mit εἰσακ. verbunden sein und bezeichnen, dass er durch die Erhörung von dem Grauen vor dem Tode befreit ward (so Ebr., Hfm., Hltzh. nach Ambr., Calv., Grot., Beng. u. A., von denen manche nach Calv. freilich unmöglicher Weise an den Gegenstand der Furcht dachten). Dass εὐλάβεια: Furcht heisst, zeigt Jos. 22, 24. Prov. 28, 14. Sap. 17, 8. (vgl. auch Hebr. 12, 28); und dass der Ausdruck zu matt wäre, ist eine ganz willkürliche Behauptung, da der Artikel deutlich auf das Grauen hinweist, welches ihm das inständige Schutzflehen, das Geschrei und die Thränen auspresste. Nur so gewinnen die Worte ihre Bedeutung im Context, da eben diese Art der Gebetserhörung, die zwar nicht den Todeskelch von ihm nahm, aber das Grauen vor demselben, ihn fähig machte, zu sprechen: Nicht wie ich will, sondern wie du willst (Marc. 14, 36). — V. 8. Das καίπερ ὡν υἱός hebt den scheinbaren Widerspruch hervor, in welchem sein Sohnsein (vgl. V. 5) dazu stand, dass er in den Tagen seines Fleisches den Gehorsam, der mit dem Sohnesverhältniss selbstverständ-

116, 1 mischen die Elemente des Ausdrucks zu bunt, um es wahrscheinlich zu machen, dass der Verf. an eine derselben insbesondere gedacht (gegen Bl.), geschweige durch die Erinnerung an sie bestimmt sei. Ganz ausgeschlossen ist aber die Annahme, dass an den Angstruf vom Kreuz Matth. 27, 46. 50 gedacht (Krtz. nach Calov u. A.) oder auch nur mitgedacht sei (Del., Moll nach Calv., vgl. selbst Lün., Möller, Keil), da Jesus in ihm nicht um Bewahrung vor dem Tode gebetet hat und da es am Kreuze doch wohl zum Gehorsamlernen zu spät war.

lich gegeben ist, erst lernte (*ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν*); denn nur das durch seine Betonung voranstehende und dadurch mit dem *καίπερ ὧν υἱός* eng verbundene *ἔμαθεν* kann den Ton haben. Damit weist aber der Verf. auf die bestimmte Thatsache hin, dass Jesus erst allmählig, und zwar in Folge der Erhörung V. 7, die Kraft gewann, in das Leiden, um dessen Abwendung er noch in Gethsemane flehte, sich mit völligem Gehorsam zu ergeben. Das *ἀφ' ὧν* (statt *ἀπ' ἐκείνων ᾧ*), wie das auch bei Profanschriftstellern nachgewiesene Wortspiel zwischen *ἔμαθεν* und *ἔπαθεν* deutet daher an, dass eben das Leiden ihm Gelegenheit gab, den ihm als Sohn eignenden Gehorsam in einer Weise zu bewähren, die auch der Sohn erst lernen musste, weil allerdings das Leiden an sich ebenso der Liebe des Vaters, deren er als Sohn gewiss war, zu widersprechen schien, wie das Lernen des Gehorsams dem in seinem Verhältniss zum Vater stets als selbstverständlich geübten *). — V. 9. *καὶ τελειωθείς*) kann hier so wenig wie 2, 10 allein (Bl., Lün.) oder zugleich (de W., Thol., vgl. Moll, Wörner) die Erhöhung Christi bezeichnen, sondern nur die sittliche Vollendung, zu der ihm das Leiden Gelegenheit gab, indem es ihn nöthigte, seinen Gehorsam in der höchsten Probe zu bewähren, wie hier Hltzh. zu erkennen scheint. Es ist nur eine Umgehung der Frage, wenn Hfm. darin lediglich den Abschluss seines Werdens in seinen Erdentagen, Del. die Vollendung seiner Heilsmittlerqualität finden wollen, wie sich bei Keil zeigt, der letztere durch das Leiden allein vollzogen denkt, wie Krtz. durch Leiden und Erhöhung. Keinesfalls bildet es also einen Gegensatz zu dem, was nach V. 7 f. sich

*) Damit erledigt sich der Streit der Ausleger, ob der Ton auf dem *ἔμαθεν* liege (de W., Lün., Del.) oder auf dem *ἔπαθεν* (Hfm., doch vgl. auch Krtz.), da das zunächst betonte *ἔμαθεν* eben durch *ἀφ' ὧν ἔπαθεν* seine Erläuterung empfängt. Festzuhalten ist nur, dass in *καίπερ υἱός* nicht die Andeutung eines übermenschlichen Wesens liegt (Del.), dem das Gehorchen oder das Leiden an sich fremd war, sondern der Hinweis auf das Liebesverhältniss zwischen Vater und Sohn, dem an sich das Gehorchen ebenso selbstverständlich war wie die Voraussetzung einer Liebe des Vaters, die ihn von Allem, was Leiden schuf, errettete, so dass erst die Thatsache, dass der Vater ihn in das Leiden dahingab, ihn nöthigte, auch für diesen Fall den Gehorsam zu lernen (vgl. Hfm.). Dann deutet aber der Art. vor *ὑπακοήν* allerdings nicht auf die bestimmte Tugend des Gehorsams (Lün.) oder auf den Gehorsam, auf den es hier ankam (Krtz.), hin, sondern auf den im Sohnesverhältniss an sich gegebenen, was freilich noch nicht so viel ist als: sein Gehorsam (Hfm.). Unmöglicher Weise wollten die griech. Ausl. *καίπερ ὧν υἱός* mit dem Vorigen (V. 7) verbinden, rationalistische wie Heinr. *καίπερ*, das doch nur mit dem Part. steht (Phil. 3, 4. 2 Petr. 1, 12), mit *ἔμαθεν* verbinden und V. 8 parenthesiren.

in seinen Fleischestagen vollzog, da es ja ebenfalls in denselben stattfand, sondern löst vielmehr den in *καίπερ ὃν νίος* angedeuteten scheinbaren Widerspruch gegen V. 5 dadurch, dass eben diese sittliche Vollendung ihm ermöglichte zu werden (*ἐγένετο*), was er als Hohepriester werden sollte. Demnach kann das *πᾶσιν* nicht die Absicht haben, auf das Anrecht der gläubigen Heiden am Heil hinzuweisen (Lün.), wovon doch im Context gar keine Rede ist, sondern nur, wie 2, 9. 11, andeuten, dass an dem Einen geschehen musste, was zum Heile Aller nothwendig war. Ausdrücklich wird ja darum nicht der Glaube als die Bedingung genannt, unter welcher er Urheber des Heils für Alle wurde; und es ist durchaus willkürlich, wie gewöhnlich geschieht, das *τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ* ohne weiteres dem *τ. πιστεύουσιν* gleichzusetzen. Denn die Anspielung auf V. 8 hat doch nur eine Bedeutung, wenn hervorgehoben werden soll, dass er, der für seine Gottesbotschaft vom Heil (1, 1. 2, 3) von Allen vertrauensvolle Zuversicht forderte, den dieser Forderung Gehorsamen nur dann ein Urheber ewiger Errettung (*αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου*) werden konnte, wenn er selbst als der in der höchsten Probe Bewährte zu ihrem Hohepriester berufen ward (zu *αἴτιος* vgl. 2 Macc. 4, 47. 13, 4). Denn eine für ewig gültige (*αἰώνιος*) Errettung konnte nur beschafft werden, wenn die Sünden jener Aller priesterlich gesühnt wurden (2, 17), und einen für diesen Zweck geeigneten Hohepriester konnte nach V. 4 nur Gott selbst berufen. — V. 10. *προσαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ*) Da *προσαγορεύεσθαι* (ἀπ. λεγ. im N. T.) nichts Anderes heisst, als: angeredet, benannt werden (1 Macc. 14, 40. 2 Macc. 4, 7), weist der Schluss deutlich auf V. 6 zurück. Von einer Begrüssung, mit der ihn Gott bei seiner Erhöhung empfing (Hfm., vgl. Del., Moll), ist keine Rede, wie selbst Keil erkennt. Als was der Messias in dem weissagenden Psalm 110 angeredet wird, das ist er in Gottes Augen. Hat ihn dort Gott als Hohepriester angeredet, also seinen Tod, in welchem sein Leiden gipfelte, als sühnenden Opfertod angenommen, so ist die Vollendung, die er durch sein Gehorsamlernen erlangt hat, die Ursache einer ewigen Errettung geworden und damit erklärt, weshalb er in den Tagen seines Fleisches ein seinem Sohnesverhältniss scheinbar so widersprechendes Geschick erleiden musste. Erst dadurch aber, dass Gott selbst ihm diese Würde beilegte, ist er der Urheber der Errettung geworden („indem er angeredet ward“). Nicht zufällig wechselt das *ἔπεις εἰς τὸν αἰῶνα* mit dem Titel des *ἀρχιερέως*, der seit 4, 14 die Mittlerschaft Jesu bezeichnet, weil dieser allein es klar ausdrückt, wiefern er *αἴτιος σωτηρ. αἰων.* geworden ist,

während das κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ deutlich auf Psalm 110,4 zurückweist, in welcher Stelle der Sache nach liegt, was hier auch zum Ausdruck gelangt (vgl. zu V. 6), und mit der Rückkehr zum Thema dieses Theiles die Einleitung desselben abschliesst.

Anstatt nun sofort die Ausführung seines Themas zu beginnen, unterbricht sich der Verf., indem er die Befürchtungen ausspricht, die er in Betreff der Leser hegt (5, 11 — 6, 8), aber auch die Zuversicht, in der er sie überwindet (6, 9—20) und die ihn zur Wiederaufnahme seines Themas leitet. Der erste Abschnitt geht von dem bedenklichen Zustande der Leser aus (5, 11—14) und zu dem über, was geschehen muss, um das Aeusserste abzuwenden (6, 1—8); der zweite geht von dem aus, was ihm eine bessere Zuversicht giebt (6, 9—12) und zu dem über, was Gott gethan hat, um derselben eine feste Unterlage zu sichern (6, 13—20).

5, 11—14. Der Zustand der Leser*). — περὶ οὗ πολλὴς ἡμῖν ὁ λόγος) Von dem Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks (V. 10) will der Verf. reden, wobei es sich nach dem Vorigen von selbst versteht, dass Christus ein solcher geworden ist. Der λόγος, über den der Verf. reflectirt, ist aber der Natur der Sache nach das von ihm (ἡμῖν, vgl. 2, 5) darüber zu Sagende; und dieses ist (erg. ἐστίν) seinem Inhalte nach viel, weil es für den Verf. Alles einschliesst, was über die Erhabenheit des messianischen Hohepriesters über den alttestamentlichen zu sagen ist, und schwer verständlich zu machen (καὶ δυσσεργήνευτος, ἅπ. λεγ.). Dies liegt aber nicht sowohl an dem Inhalt, als an den besonderen Verhältnissen, unter denen er denselben vorzutragen hat, wie deutlich das hinzugefügte λέγειν zeigt und die Begründung dadurch (ἐπεὶ, wie V. 2), dass sie, die es hören sollen, träge (νωθροί, vgl. Jes. Sir. 4, 29) geworden sind und sind (γεγόνατε, vgl. 3, 14) am Gehör. Der Dativ ταῖς ἀκοαῖς bezeichnet als die Sphäre, in welcher ihre Trägheit in Betracht kommt (Win. § 31, 6), ihre Gehörwerkzeuge (Luc. 7, 1. Act. 17, 20), natürlich in geistigem Sinne, also ihren Stumpfsinn, um deswillen es ihnen schwer wird zu hören, was er redet**). Dieses Urtheil gilt

*) V 12. Das καὶ vor οὐ στερεὰς hat Tisch. nach NC vg. cop. Orig. gestrichen, aber es ward wohl eher nach dem καὶ vor γεγον. weggelassen als zugesetzt. Trg. hat es i. Kl., WH. a. R.

**) Das περὶ οὗ knüpft natürlich nicht an Μελχισ. an (Bl., de W., Thol.); aber ganz unnatürlich ist es, dasselbe neutr.isch zu fassen, mag man es nun mehr auf das Hohepriestersein Christi (Del., Krtz. nach

aber allen Lesern. Während im ersten Theil immer nur von dem Gefährdetsein Einzelner die Rede war (3, 12 f. 4, 1. 11), tritt hier erst heraus, dass diese Gefahr doch hervorging aus einem allgemeineren Mangel, an dem die Gesammtheit der Leser litt. — V. 12 kann mit seinem Urtheil über die Bedürfnisse der Leser natürlich nicht die Aussage des V. 11 über das von dem messianischen Hohepriester zu Sagende (vgl. Hfm., der sogar eine Beziehung der beiden Satzglieder auf πολ. und δυσεργ. erkünstelt), sondern nur das Urtheil über ihre Trägheit zum rechten Hören begründen, die sich sowohl darnach bemisst, dass sie noch lernen müssen, wo sie lehren sollten, als darnach, was man ihnen allein von Lehre bieten kann. Schon die Stellung des καί vor γάρ zeigt, dass es, wie 4, 2, zu dem ganzen Participialsatz gehört und also hervorhebt, wie sie sogar verpflichtet sind Lehrer zu sein (ὁφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι), und zwar um der Zeit willen, die sie bereits Christen sind (διὰ τὸν χρόνον), da ja die mit der Zeit zunehmende Reife im Christenleben normaler Weise befähigt und dadurch verpflichtet, Andere unterweisen zu können. Obwohl dem aber so sein sollte, haben sie wieder, wie ehemals (πάλιν, vgl. 1, 6. 4, 7), nöthig (χρεῖαν ἔχετε c. Gen. wie Luc. 5, 31. 9, 11), dass einer sie lehre (τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τινά), was sie einst haben lernen müssen. Diese Fassung des τινά (Oecum., Luth., Calv., vgl. Bl., Lün., Ebr., Wörner) fordert unbedingt der Gedanke, dessen Nerv im Unterschiede von dem zweiten Versgliede auf dem Gegensatz des Lernens und Lehrens ruht, wie die absichtsvolle Nebeneinanderstellung des ὑμᾶς τινά noch einmal ausdrücklich hervorhebt. Darum liegt auch die Reflexion darauf, ob er oder ein Anderer dieser τίς sein solle, hier noch völlig fern*). Auch dem πάλιν

Grot. u. Aelt.) oder auf den Participialsatz V. 10 (Hfm., Keil) beziehen. Es ist nur formell ungenau, aber der Sache nach richtig, wenn Lün. es auf Χριστοῦ ἀρχιερ. κτλ. bezieht. Unrichtig übersetzt Luth. als ob εἴη ἂν stände. Die Annahme, dass ὁ λόγος zeugmatisch im ersten Gliede activ, im zweiten passiv stehe (Bl., Lün.), ist ganz unnöthig, und καί ist einfach copulativ, nicht: und zwar (Lün.). Das δυσεργήν. bezeichnet natürlich die Schwierigkeit der Erläuterung des Gegenstandes für den Redenden (gegen Grot., Kuin. u. Aeltere), wenn auch der Grund davon in der Beschaffenheit der Hörer liegt. Den Begründungssatz wollen Hfm., Keil mit auf das erste Versglied beziehen, obwohl dort garnicht gesagt ist, „dass er sich nicht kurz fassen könne“, sondern dass der Inhalt des zu Sagenden ein reicher sei. Der Plur. ἀκοαί steht auch von einem Einzelnen (Marc. 7, 35) und ist daher nicht durch die Mehrheit der Personen bedingt (gegen Lün., Krtz.).

*) Ganz vergeblich beruft man sich für die sprachliche Möglichkeit, τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς im Sinne von τ. διδάσκεσθαι zu nehmen, was

entspricht lediglich die Fassung, dass sie wieder Belehrung bedürfen über die Anfangsgründe der Gottesoffenbarungen (*τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ Θεοῦ*), die ihnen doch längst verkündigt worden und die sie wegen ihrer Trägheit zum Hören nur nicht recht vernommen haben müssen, wenn sie auf's Neue bedürfen, dass man sie darüber belehre. Dass die *ἀρχὴ τῶν λογ. τ. θ.* an sich die alttestamentlichen Offenbarungen im Gegensatz zu den neutestamentlichen bezeichne (Hfm., Wörner, Keil), kann keine Berufung auf Jes. 46, 10 wahrscheinlich machen. Für die Leser sind die specifischen Offenbarungsworte Gottes, als welche sie das feierlichere *λόγια* charakterisirt (vgl. 1 Petr. 4, 11), selbstverständlich die, welche er im Sohne geredet (1, 1) und welche ihnen von den Ohrenzeugen bezeugt sind (2, 3). Der Ausdruck *τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς* enthält aber durchaus keine Abundanz (vgl. noch Lün.), da der Begriff der Grundbestandtheile (2 Petr. 3, 10. 12) in seiner Beziehung auf *τῶν λογίων* etwas völlig Anderes (die einzelnen Buchstaben) bezeichnen würde, wenn nicht der Genit. *τ. ἀρχ.* diejenigen Grundbestandtheile derselben bezeichnete, mit denen ihre Verkündigung naturgemäss den Anfang nimmt (vgl. 2, 3) und die sie daher jedenfalls bereits vernommen haben. Offenbar rechnet der Verf. Alles, was er den Lesern bisher an's Herz gelegt hat, zu diesen Elementen; und dass ihnen Noth that, über diese Dinge wieder belehrt zu werden (vgl. bes. Kap. 1. 2), ist ihm ein Zeichen davon, wie stumpfsinnig sie geworden sind. — *καὶ γέγονατε χρεῖαν ἔχοντες*) ist nicht zweiter Nachsatz zu dem Vordersatz *ὁφείλοντες* (so gew.), sondern, wie Hfm. richtig bemerkt, ein selbstständiger zweiter Satz, der aber natürlich wieder nur das Urtheil über ihre Trägheit zum Hören dadurch begründet, dass sie bedürftig geworden sind solcher Belehrung, wie man sie nur Anfängern im Glauben bietet, deren geistige Empfänglichkeit der Natur

gerade hier durch den Gegensatz zu *διδάσκαλοι* so nahe gelegt wäre, darauf, dass solche Nachlässigkeit im Gebrauche des Infin. auch im guten Griechisch vorkommt (Win. § 44, 8. Anm. 1), da dies der Natur der Sache nach nur möglich ist, wo nicht wie hier der Sinn dadurch doppeldeutig wird, und da das fehlende *ἦν* hinter dem angebliche *τίνα* den Leser nothwendig zunächst auf erstere Fassung leitet. Dazu kommt, dass das Bedürfniss einer Belehrung darüber, was es mit gewissen Wahrheiten auf sich habe, unmöglich an sich schon ein Merkmal der Trägheit zum Hören sein kann, da aus der Dauer ihres Christenstandes noch nicht folgt, dass sie darüber bereits Belehrung empfangen haben. Da jede andere Fassung des *τίνα ἦν* noch handgreiflicher unmöglich ist, so muss diese schon von August. u. den alten Versionen angenommene Fassung, so herrschend sie neuerdings geworden ist, unbedingt verworfen werden.

der Sache nach noch eine sehr primitive ist. Solche Lehre bezeichnet der Verf. als Kindernahrung, als Milch (γάλακτος), nur dass er ihr nicht, wie Paulus 1 Kor. 3, 2, βρῶμα, sondern noch bezeichnender καὶ οὐ στερεᾶς τροφῆς entgegenstellt, weil Kinder naturgemäss noch nicht im Stande sind, feste Nahrung aufzunehmen und zu verdauen (vgl. Arrian, diss. in Epict. 2, 16). Es handelt sich aber dabei nicht bloss um einen bildlichen Ausdruck für den Gegensatz des Elementarunterrichts im Christenthum und der tieferen Aufschlüsse über sein Wesen (vgl. noch Lün.), sondern um den Gegensatz von Dingen, die für ihre Verständnissfähigkeit passen und die noch darüber hinausgehen. Auch unter dem, wozu man naturgemäss von den Elementen fortschreitet, kann Vieles sein, was für Leute von trägem Verständniss noch nicht taugt. Es ist nicht zu übersehen, dass die Erörterung über das melchisedekische Hohepriesterthum des Messias, zu welcher der Verf. übergehen wollte und die ihm wegen dieses Zustandes der Leser bedenklich wird, zum ersten Male den Gegensatz der neutestamentlichen zur alttestamentlichen Heilsökonomie hervorkehren, die Unvollkommenheit und die Abrogation des alttestamentlichen Priesterthums durch das neutestamentliche darlegen sollte. Diese letzte Consequenz der neutestamentlichen Offenbarung ziehen zu lehren, war eine Aufgabe, welche in besonderem Maasse offene Ohren und eine gereifte Empfänglichkeit voraussetzte.

V. 13 f. kann, wie schon das Fortspinnen des Bildes zeigt, nur V. 12b begründen (γάρ) und nicht etwa den Schlusssatz von V. 11 (Keil nach Storr) oder das durch V. 12b begründete δυσσεμνέντος (Hfm., vgl. Thol.). Es ist auch keineswegs bloss Erläuterung des Bildes (Moll, vgl. Krtz.), sondern die weitere Entfaltung des Bildes soll allerdings das auf Grund desselben in V. 12b gefällte Urtheil über die Leser rechtfertigen. Man muss nur eben festhalten, dass der Verf. V. 13f. keineswegs eigentliche und uneigentliche Rede unklar vermischt (vgl. bes. de W.), sondern ganz im Bilde bleibt (vgl. Hfm. und wohl auch Moll) und absichtlich die daraus für den Zustand der Leser sich ergebende Consequenz mit schonender Feinheit nicht zieht, wie schon Del. bemerkte. Denn πᾶς ὁ μετέχων γάλακτος ist eben nicht eine Charakteristik der Leser (gegen Hltzh.), von denen ja nur gesagt war, dass sie „in eine Verfassung gerathen seien, in der sie Milch bedürfen“, sondern bezeichnet den Säugling, der noch an der Mutterbrust liegt und eben darum naturgemäss an der Muttermilch Antheil hat (μετέχειν, wie 2, 14). Ebenso wenig ist ἄπειρος λόγου

δικαιοσύνης ein Urtheil über die Leser, wozu nun einmal der Ausdruck 'schlechterdings nicht passt *), sondern eine Aussage über den Säugling, der richtiger Rede unkundig ist, mit dem man nicht reden kann, wie man normaler Weise mit einem Erwachsenen redet, weil er es noch nicht verstehen würde. Dann aber kann auch in dem begründenden νήπιος γάρ ἐστίν nicht ein Neuling im Christenthum gemeint sein (so gew., vgl. Lün.), sondern die Unmündigkeit des Säuglings, die aber nicht darin besteht, dass er noch nicht gut und böse unterscheiden kann (Keil, vgl. Moll), sondern dass er selbst noch nicht normal reden, sondern nur lallen kann (Del., Hfm., vgl. Matth. 21, 16) und eben darum normale Rede noch nicht versteht. — V. 14 kann natürlich, da er nur die andere Seite des Bildes in V. 12 entfaltet, nicht von V. 13 getrennt werden (gegen Hfm.), zumal das artikellose τελείων δέ ja offenbar den durch das artikellose νήπιος hervorgerufenen Gegensatz bildet. Es sind also auch hier nicht gereifte Christen (vgl. Lün.), sondern ausgewachsene Männer gemeint (vgl. Eph. 4, 13), deren Eigenart es mit sich bringt, dass ihre Nahrung die feste Speise ist (ἐστίν ἡ στερεὰ τροφή). Dass nicht gesagt sei, nur für sie sei die feste Speise (Hfm.), ist eine Spitzfindigkeit, welche nur dazu dienen soll, V. 14 von V. 13 zu trennen und mit 6, 1 zu verbinden. Es ist ja auch in V. 13 nicht gesagt, dass nur für Säuglinge Milch sei, sondern wie dort aller Nachdruck auf der Art liegt, wie die Säuglinge, welche naturgemäss mit Milch genährt werden, charakterisirt sind, so hier auf der folgenden Apposition τῶν — ἐχόντων, welche die charakteristische Eigenthümlichkeit hervorhebt, um deretwillen

*) Dass λόγος δικ. nicht das Evangelium als das Wort von der Gerechtigkeit bezeichnen kann, mag man nun unmöglicher Weise an die paulinische Rechtfertigungslehre denken (Thol., Bl., Ebr., Lün., Wörner) oder die Beziehung darauf irgendwie umgehen (Riehm, vgl. Beng., de W. nach Patr.) und gar das alttestamentliche Gerechtigkeitswort im Gegensatz zum neutestamentlichen Gnadenwort substituiren (Hltzh.), zeigt schon das Fehlen der Artikel, da jenes Alles nur ὁ λόγος τῆς δικ. heissen könnte. Der Gen. kann nur ein Gen. qualit. sein, der aber unmöglich die vollkommene Lehre vom christlichen Heil bezeichnen kann, wie sie für die τέλει passt (Krtz. nach Grot., Schulz u. Aelteren), oder gar die Fähigkeit zu rechtgläubiger Rede (Del., vgl. Kluge), auch nicht eine Rede, welche das Rechte trifft und in welche sich das Kind, weil es zwischen gut und schlecht nicht zu unterscheiden versteht, nicht finden kann (Keil), sondern eine Rede von normaler Beschaffenheit (vgl. Hfm., der mit Recht auf καρπὸς δικαιοσ. Am. 6, 12 verweist, das nur normale Frucht von richtiger Beschaffenheit bezeichnen kann), welche also in verständlichen Worten dem Anderen Gedanken mittheilt und in welcher der Säugling noch schlechthin unfähig ist (ἄπειρος wie Sach. 11, 15).

Erwachsenen die feste Speise zukommt. Sie besitzen nämlich wegen ihrer durch langjährige Uebung erlangten habituellen Beschaffenheit (*διὰ τὴν ἔξιν*, vgl. 1 Sam. 16, 7, wo es vom körperlichen habitus steht) Empfindungsorgane (*τὰ αἰσθητήρια*, vgl. Jerem. 4, 19), die geübt sind, eig. ihre Empfindungsorgane als geübt (*γεγυμνασμένα*, vgl. 2 Petr. 2, 14) zur Unterscheidung (*πρὸς διάκρισιν*, vgl. 1 Kor. 12, 10) von Gutem und Schlechtem. Dass das *καλοῦ τε καὶ κακοῦ* in einem Zusammenhange, wo von der Nahrung und der durch ihren Gebrauch erlangten Uebung der Geschmacksorgane die Rede ist, nicht das sittlich Gute und Böse, Richtige oder Verkehrte, Heilsame oder Verderbliche, worüber die Ausleger streiten, bezeichnet, sondern das Schön- und Schlecht-schmeckende, höchstens das Wohl- und Uebelbekommende, versteht sich von selbst (vgl. 2 Sam. 19, 36. Matth. 3, 10). Die Ausdrücke bewegen sich durchweg in dem Kreise, aus dem das Bild entlehnt ist, und können nur gewaltsam in's Geistliche umgedeutet werden, wie in V. 13. Wie es V. 13 dem Verf. darauf ankam, hervorzuheben, dass der Säugling in seiner Unmündigkeit naturgemäss unfähig ist, eine Rede, wie sie sein soll, zu verstehen, so legt er hier den Nachdruck darauf, dass die Erwachsenen feste Speisen geniessen können, weil sie bereits die Fähigkeit besitzen, das Schlechtschmeckende oder Schlechtbekommende zu unterscheiden und zu meiden. Jemehr dies offenbar nicht der einzige und nicht einmal der nächstliegende Grund davon ist, um so sicherer ist diese Seite der Sache gerade hervorgekehrt um der Anwendung willen, welche der Verf. nicht macht, welche aber die Leser machen sollen. Denn wenn beide Verse es begründen, dass die Leser wie Säuglinge der Milch und nicht wie Erwachsene fester Speise bedürftig geworden sind, so ist damit allerdings angedeutet, dass dies der Fall ist, weil es ihnen an Verständniss für höhere Wahrheiten fehlt, wie an dem Vermögen rechte und schlechte Lehre zu unterscheiden. Offenbar ist dies der Grund, weshalb er Bedenken trägt, zu den schwereren Erörterungen überzugehen, die sie leicht garnicht verstehen oder gar ihrer mangelnden Unterscheidungsgabe wegen für falsche Lehre halten können. Dass es ihnen wirklich an allem Verständniss und aller Kritik fehlt, sagt er nicht; aber er deutet an, dass, wenn sie in dem V. 12 f. geschilderten Zustande der Trägheit im Hören, der sie wieder zu Elementarschülern und Säuglingen macht, bleiben wollen, sie sich selbst dies Urtheil sprechen.

Kap. 6.

6, 1—8. Der Versuch der Abhülfe*). — Wenn der Verf. den Entschluss, zu höheren Zielen fortzuschreiten, sei es dass er ihn von sich aussagt oder von den Lesern fordert, mit dem ihm so geläufigen *διό* (3, 7) aus dem Vorigen folgert, so kann man dabei nicht an V. 13 f. denken (vgl. Bl., de W.), wenn diese Verse richtig als blosser Ausführung des Bildes gefasst werden, sondern nur an das Urtheil über die Leser in V. 11 f. (vgl. Krtz.). Gerade daran nahm man aber vielfach Anstoss, da dort den Lesern die Fähigkeit dazu abgesprochen und ein Bedürfniss nach ganz anderen Dingen von ihnen ausgesagt schien. Man übersah dabei, dass es sich dort doch immer nur um eine Trägheit zum Hören handelt, welche sich überwinden lässt, und um ein damit gegebenes Bedürfniss, welches ausdrücklich als im Widerspruch mit der Zeit ihres Christenstandes stehend bezeichnet ist. Es ist also vollkommen in der Ordnung, wenn daraus die Nothwendigkeit des Entschlusses gefolgert wird, nach höheren Zielen zu streben, welcher diesem entspricht und jener ein Ende macht**). — *ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον*) handelt nicht von dem, was der Verf. beiseite lassen will (so gew.), sondern bezeichnet als das, was dem *φέρεσθαι ἐπὶ τ. τελ.* vorhergehen muss, das Verlassen des Gegenstandes, mit dem

*) V. 2. Lhm., WH.txt. haben nach B d *διδαχὴν* st. *-χης*, das leicht den umstehenden Genitiven confirmirt sein kann. S. d. Ausl. Das in BDP fehlende *τε* nach *ἀναστασεως* hat Trg. i. Kl., WH.txt. gestrichen, und es kann leicht dem *τε* nach *ἐπιθεσεως* confirmirt sein. — V. 3. Das *ποιῶμεν* (ACDEP) ist offenbar dem *φερωμεθα* V. 1 confirmirt. — V. 7 hat die Rept. nach ACKL *πολλakis* vor *ερχομενον* gestellt, wodurch dieses zugleich mit *υετον* verbunden wird.

**) Der Sache nach haben Hfm., Keil (doch vgl. auch Krtz.) diesen Sinn des folgenden *διό* richtig erläutert; allein dann kann dasselbe unmöglich an 5, 14 anknüpfen, weder nach der richtigen Fassung desselben von Hfm., nach welcher dort garnicht von den Lesern die Rede ist und nicht auf dem, was den *τέλειοι* gebührt, sondern warum es ihnen gebührt, der Nachdruck liegt, noch nach der gangbaren Umdeutung desselben, weil aus dem, was über die gereiften Christen dort gesagt sein soll, doch nicht gefolgert werden könnte, nach der *τελειότης* zu streben, sondern nur nach dem, was sich für solche *τελειότης* ziemt (gegen Keil, Hltzh. u. A.). Es muss dann immer willkürlich der Gedanke eingeschoben werden, dass sie zur Zahl jener *τέλειοι* noch nicht gehören (Lün.), oder dass sie doch nicht immer *νήπιοι* bleiben wollen (Grot., Thol., Del., vgl. auch Riehm). Unmöglich ist natürlich der Rückgang auf V. 11a, wodurch alles Zwischenliegende parenthesirt wird (Schlichting, Reuss).

sich der Verf. und die Leser bisher beschäftigt haben, also des bisherigen Inhalts unseres Briefes. Daher gehört die hier von den Auslegern oft ventilirte Frage, ob der Verf. die Leser auffordern könne, sich mit dem hier gemeinten Gegenstande überhaupt nicht mehr zu befassen, schlechterdings nicht hierher; es handelt sich um das Verlassen des bisherigen Briefthemas, aber nicht um eine Hintansetzung irgend welcher Lehren als solcher. Denn die Anfangslehre von Christo (de Christo) weist schon durch den Ausdruck zurück auf die Anfangselemente der Worte Gottes 5, 12 (gegen Hfm., Keil, die dies allerdings wegen ihrer Missdeutung dieses Ausdrucks in Abrede stellen müssen); und wie dort, so setzt der Verf. hier voraus, dass er bisher mit den Lesern nur von Dingen gehandelt hat, mit denen jede Lehre von Christo beginnen muss. — ἐπὶ τὴν τελειότητα φερόμεθα) fassen Bl., Ebr., Lün., Moll nach den griech. Vätern, Calv. u. A. als Ermahnung der Leser, nach christlicher Mündigkeit zu streben, wobei man meist ausdrücklich bemerkt, dass die Vollkommenheit in intellectueller Beziehung gemeint sei. Allein unmöglich kann der Verf., der die Leser 5, 13 f. indirect vor dem Versinken in den Zustand der Unmündigkeit gewarnt hat, sich selbst in eine solche Ermahnung einschliessen, unmöglich kann das Verlassen des bisherigen Themas Voraussetzung solchen Strebens sein, das auch durch φέρεσθαι ἐπὶ τι zunächst gar nicht ausgedrückt wird. Denn in dem φέρεσθαι liegt der Begriff eines Fortbewegtwerdens oder Sichfortbewegens durch eine andere Macht (vgl. Act. 27, 15. 17). Ebenso wenig freilich kann der Verf. seinen Entschluss aussprechen, zur Belehrung über die schwierigeren Gegenstände der Heilserkenntniss fortzuschreiten (de W., Thol., Hfm., Keil, Hltzh. nach Primas., Luth., Grot., Beng. u. Aelteren), da dies nun einmal nicht durch das blosse ἐπὶ τ. τελειότητα ausgedrückt werden kann, und da das ἡμῶν 5, 11 schon viel zu fern steht, um die Fassung des φερόμεθα als blossen schriftstellerischen Plur. dem Leser nahe zu legen. Der Verf. kann sich mit den Lesern nur zusammenfassen in der Aufforderung zur Vollkommenheit fortzufahren, sofern das, was er thun will, die bewegende Macht ist, die sie zu diesem Ziele führen soll, und sofern sie etwas thun müssen, um durch ihn zu diesem Ziele geführt zu werden. Das aber ist es gerade, was die Anknüpfung mit διό erwarten liess, da sie ihre bisherige Trägheit zum Hören überwinden müssen, wenn die Belehrungen, zu denen er schreiten will, sie zu dem Ziele christlicher Mündigkeit führen sollen, von dem sie in ihrem gegenwärtigen Zustande so weit entfernt sind (5, 12 ff.). Gerade dass der Verf. durch die Erörterungen, zu denen er

fortschreiten will, ihnen eine neue Probe ihrer Willigkeit zum Hören stellt, soll zugleich ihre Fähigkeit dazu neu anregen. Es handelt sich hier nicht um einen Doppelsinn des Ausdrucks (Del.), sondern darum, dass, wie sie gemeinsam die bisher besprochenen Gegenstände verlassen, sie gemeinsam zu diesem Ziele fortfahren sollen, was nur der Natur der Sache nach so geschieht, dass er sie lehrt und sie seine Lehre mit willigem Ohre hören (vgl. Riehm, Möller, Krtz., Wörner). — *μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι*) kann unmöglich eine Erläuterung des vorausgeschickten Participialsatzes bilden (vgl. Lün., Krtz. u. d. Meisten), schon weil in den Stücken, die als Bestandtheile des *θεμέλιον* genannt sind, von Christo direct gar nicht die Rede ist und weil dann einer oder der andere der beiden Participialsätze ganz überflüssig wäre. Nur bei der richtigen Fassung des Vordersatzes gewinnt dieser Satz seine selbstständige Bedeutung. Es fragt sich, wie der Fortschritt zur Vollkommenheit bewirkt werden soll, und darüber ist damit noch nichts ausgesagt, dass der Verf. das Thema, über das er bisher mit den Lesern gehandelt, verlassen will. Es läge nahe nach dem, was er über den tiefgesunkenen Zustand ihres Christenlebens gesagt hat (5, 11 f.), dass er einen völligen Neubau desselben beginnen und dazu noch einmal (vgl. 5, 12) Fundament legen wolle (zu dem *θεμ. καταβ.* vgl. *καταβολὴ κόσμου* 4, 3). Das wird verneint, und zwar aus dem V. 6 ausgesprochenen, hier schon ihm vorschwebenden Grunde, dass, wenn das nöthig, es nicht mehr möglich wäre. Auch ein solches Grundlegen müsste aber, so gut wie das *φέρεσθαι*, das in ihm nicht bestehen soll, ein gemeinsames sein; er könnte nur mahnen und lehren, sie nur hören und folgen, so dass auch hier sich zeigt, dass das Subject von *φερώμεθα* weder der Verf. allein (vgl. selbst Del.), noch die Leser allein sein können. Jenes Fundament alles christlichen Lebens bezeichnet der Verf. nach Marc. 1, 15 mit dem neben dem artikellosen *θεμέλιον* naturgemäss artikellosen (gegen Bl., Lün., Keil, die dafür in verschiedener Weise eine besondere Erklärung suchen) Gen. appos. (vgl. Win. § 59, 8, b) durch *μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων καὶ πίστεως ἐπὶ θεόν*. Die Sinnesänderung schliesst in sich die Abkehr (vgl. *μετανοεῖν ἀπὸ* Act. 8, 22) von todtten Werken d. h. von Werken, welche nicht, wie alles Lebendige (vgl. 3, 12. 4, 12), eine lebenskräftige Wirkung haben, die bei Werken in einem Zusammenhange, wo es sich um ihre religiöse Bedeutung handelt, nur in der Bewirkung des göttlichen Wohlgefallens bestehen könnte, welche vielmehr als todtte, wie alles Todte, eine befleckende, hier das Gewissen mit Schuldbewusstsein befleckende Wirkung (vgl.

9, 14) haben. Das sind aber im Sinne des Verf. sicher sündige Werke, wenn sie auch absichtlich nur von dieser mehr negativen Seite charakterisirt werden, weil es sich bei den Lesern nicht um heidnische Lasterhaftigkeit handelt, sondern um eine Gesinnung, welche bei äusserer Legalität derartige Werke nicht ausschliesst*). Der Glaube aber ist hier charakterisirt als das Vertrauen auf Gott, der durch den Messias die Erfüllung seiner Verheissungen begonnen und ihre Vollendung gewährleistet hat. — V. 2. βαπτισμῶν διδαχῆς ἐπιθεσεώς τε χειρῶν) Die beiden durch τε (vgl. 1, 3) eng verbundenen Stücke müssen in einer innerlichen Beziehung zu einander stehen. Schon daraus erhellt die Unmöglichkeit, βαπτισμοί und διδαχή als zwei gesonderte Stücke zu nehmen (de W. nach Patr., Luth., Schulz u. A.). Es kann sich nur um die Unterweisung darüber handeln, in welcher Beziehung die Handauflegung zu den βαπτισμοί überhaupt steht. Da der Ausdruck nun einmal 9, 10 von den jüdischen Waschungen überhaupt gebraucht wird (gegen Hfm.), zu denen aber schwerlich die Johannestaufe (so gew.) mitgerechnet, geschweige denn dass sie allein neben der christlichen gemeint wäre (Krtz.), so kann nur die Unterweisung gemeint sein, wie mit dem auf den Namen Christi zur Vergebung der Sünden (vgl. Act. 2, 38) vollzogenen βαπτισμός im Unterschiede von allen anderen sich die Handauflegung verbindet (Act. 19, 5 f.), welche den Uebergang des heiligen Geistes als des Principis aller Gnadengaben (2, 4) versinnbildet. Sollte noch einmal Grund gelegt werden, so konnte ja nicht die Taufe und Handauflegung wiederholt, wohl aber mussten die Leser auf's Neue darüber unterwiesen werden, dass sie in der christlichen Taufe bereits die specifischen Güter der messianischen Heilszukunft empfangen

*) Es ist bei der falschen Beziehung, in welche man gewöhnlich die beiden Participialsätze setzt, nur consequent, wenn Krtz. an das Lehrstück von Busse und Glauben denkt (vgl. Bisp., der nach Oec. διδαχ. dazu bezieht), aber sachlich allerdings ganz unmöglich, da dies nothwendige Fundament des Christenlebens eben nicht dadurch gelegt wird, dass man über diese Dinge belehrt, sondern dass man dazu ermahnt. Dass todte Werke nicht todbringende sind (Bisp. nach Aelteren), ist klar; dagegen liegt der Erklärung: verunreinigende Werke (Chrys., Oec., Mich.) wenigstens etwas Richtiges zu Grunde (s. o.). Ganz willkürlich ist es, bei der Bestimmung des Begriffs von dem Gegensatz solcher Werke auszugehen, denen Leben aus Gott innewohnt (Thol., Del., Wörner, aber auch Krtz.), da dies ja in dem einfachen ζῶντα nicht läge, und so alles Thun des natürlichen Menschen, es sei Gesetzesbruch oder Gesetzlichkeit (Hfm., Keil), darunter zusammenzufassen. Vollends aber an Gesetzeswerke als solche zu denken (Bl., Lün., de W., Ebr.), liegt bei der offenbaren Beziehung auf den Bussruf, mit dem alle evangelische Predigt beginnt, ganz fern.

hätten, die keine der unter ihnen üblichen Waschungen zu geben im Stande war*). — So nothwendig die beiden ersten Stücke durch *τε* enger mit einander verbunden werden mussten, so wenig lag ein gleicher Grund vor, die beiden letzten durch *τε* — *καί* (vgl. 2, 4. 11. 4, 12) zu verbinden (s. d. krit. Anm.): *ἀναστάσεως νεκρῶν καὶ κρίματος αἰωνίου*. Dass auch diese beiden Stücke nicht an sich zur Grundlegung christlichen Lebens gehören (s. d. vor. Anm.), sondern nur die Unterweisung über sie, liegt am Tage. Auch hier handelt es sich nicht um specifisch christliche Dogmen, sondern gerade um die Belehrung darüber, wie die Todtenauferstehung, welche die auf Grund von Busse und Glauben Getauften erwarteten, doch etwas so Anderes sei, als die Todtenauferstehung, durch welche nach orthodox-jüdischer Lehre die gestorbenen Israeliten an der Herrlichkeit des irdischen Messiasreiches Antheil erhalten sollten; und wie das auf ewig entscheidende Gericht (*αἶων*., wie 5, 9) nicht zwischen Israel und seinen Feinden, sondern zwischen den im Glauben bewährten Genossen des Bundes und den um Unglaubens willen von der Heilsvollendung

*) Der pluralische Ausdruck kann weder auf einen Gegensatz von äusserer und innerer (Grot.), Wasser- und Geistestaufe (Reuss), oder gar der Kindertaufe zur Taufe Erwachsener (Hltzh.), noch auf das dreimalige Untertauchen (de W.), noch auf die Handlung in der Öftmaligkeit ihres Vollzuges (Hfm.), auf die es ja gerade „bei der Belehrung des Einzelnen über seine Taufe“ garnicht ankam, bezogen werden. Die ganz unmögliche Erklärung, wonach *διδασχῆς* von *βαπτ.* abhängt (Beng., Mich., Win. § 30, 3. Anm. 4), so dass die christliche Taufe, weil sie mit Unterricht verbunden war, als Lehrtaufe bezeichnet sein soll, hat Krtz. erneuert, weil er auch bei den beiden ersten Stücken an eine *διδασχῆ* denkt und diese daher nicht hier erst genannt sein konnte. Ganz vergeblich beruft man sich dafür auf die Wortstellung, welche die einzig natürliche ist, da es nicht auf die Unterweisung überhaupt, sondern auf den Gegenstand derselben ankam und da der Verf. sicher an die Möglichkeit jenes Missverständes nicht dachte. Da aber die Unterweisung über Taufe und Handauflegung immer in anderer Weise zur neuen Grundlegung gehören würde, wie Busse und Glaube, so behält die einfache Coordination beider als von *θεμέλιον* abhängiger Gen. appos. etwas Auffallendes, und es empfiehlt sich daher die Lesart des Vatic. *διδασχὴν*, bei der diese zweite Seite der Grundlegung geradezu durch einen Acc., der eine Apposition zu *θεμέλιον* bildet, ausgedrückt wird. Denn da es ganz unmöglich ist, das so eng mit *βαπτισμ.* verbundene *ἐπιθ. χειρ.* zu trennen und nur jenes von *διδασχ.* abhängen zu lassen (Bl.), so müssen auch die beiden folgenden Genitive dazu gehören, was bei der Lesart *διδασχὴν* sich ohnehin von selbst versteht, ohne dass man deshalb alle vier durch *τε—τε—καί* verbunden sein lassen darf, wie Hfm. will, obwohl doch auch er die beiden ersten und die beiden letzten zusammenfasst und nur eine chiasmatische Beziehung zwischen beiden erkünstelt.

Ausgeschlossenen entscheide. Gewiss war es irrig, mit Schlichting u. Aelteren *ἀναστ.* auf die Frommen, *κρίμ.* auf die Gottlosen zu beziehen; aber die Todtenauferstehung im eigentlichen Sinne hat auch unser Verf., wie Paulus und das ganze N. T., sicher nur für die Gläubigen erwartet (gegen Lün., Keil u. A.). Völlig naturgemäss gehörte es zu einer neuen Grundlegung christlichen Lebens, dass neben der Bewirkung von Busse und Glaube die Bedeutung der christlichen Taufe nicht nur für die Heilsgegenwart, sondern auch für die Heilszukunft klar gestellt wurde*). — V. 3. *καὶ τοῦτο ποιήσομεν*) Die schon textkritisch gesicherte Lesart ist auch exegetisch allein möglich, da der Conj. *ποιήσωμεν* eine zwecklose Wiederholung des *φερώμεθα* enthielte, die, wie man dasselbe auch fasst (vgl. zu V. 1), nicht von der folgenden Bedingung abhängig gemacht werden kann. Denn weder bedarf es zu einem löblichen Entschluss des Verf., noch der Leser, noch beider zusammen einer besonderen göttlichen Gestattung. Mit der richtigen Lesart *ποιήσομεν* ist dann die Fassung des *φερώμεθα*, worauf sich das *τοῦτο* bezieht, als Ermahnung an die Leser definitiv ausgeschlossen, weshalb sich auch Ausleger wie Bl., Lün., Moll dagegen sträuben; ebenso aber die, welche es als den ausgesprochenen Entschluss des Verf. fasst, weil es sich ja, selbst wenn derselbe einer göttlichen Gestattung bedürftig wäre, bei dem *ποιήσομεν* um die sofortige Ausführung dieses Entschlusses handeln würde, die ja nicht als nunmehr eintretend bezeichnet werden kann, ehe der Verf. sich nicht von dem, was er hier noch als zweifelhaft hinstellt, ob dieselbe von Gott gestattet ist oder nicht, überzeugt hat. Daher wollen Hfm., Hltzh. das *τοῦτο* nach Schlichting u. Aelteren (vgl. auch Thol.) auf das *καταβ. θεμέλιον* beziehen („auch dieses werden wir thun“), was aber eine dem Context völlig fremde Reflexion auf eine zukünftige Eventualität ergäbe, die mit der ausführlichen Begründung V. 4—8 nur den Fortschritt der Rede hemmte.

*) Nur von der falschen Auffassung des Verhältnisses der beiden Participialsätze aus konnte man in diesen sechs Stücken die Bestandtheile des Elementarunterrichts von Christo sehen, von dem direct in ihnen garnicht die Rede ist, und darum wohl gar aus dem Fehlen des Abendmahls schliessen, dass es für den Verf. noch eine geringere Bedeutung gehabt habe (Krtz.). Trotzdem war es ebenso irrig, wenn man meinte, dass hier überhaupt noch nicht von specifisch-christlichen Lehrstücken die Rede sei (Moll nach Beng., Thol. u. A.), sondern von solchen, welche die Juden mit den Christen gemeinsam hatten und bei denen nur das unterscheidend Christliche vergessen wurde, wenn man sie für abschliessend hielt. Die obige Darstellung zeigt, in welchem Sinne allein dies von den Gegenständen der Unterweisung, die V. 2 genannt sind, gelten kann.

Andere, die das *τοῦτο* richtig beziehen, wie de W., Keil, beziehen die Bedingung vielmehr auf den Erfolg seines Vorhabens. Diese Reflexion ist aber contextmässig nur motivirt, wenn man das *φερώμεθα* richtig von der Aufforderung zu einem gemeinsamen Vorhaben gefasst hat, bei welchem das Thun des Verf. mit dem Verhalten der Leser zusammenwirkt, sein Lehren nur erfolgreich werden kann, wenn es in ihnen ein lernbereites Hören bewirkt. In diesem Falle unterscheiden sich der Conj. Aor. V. 1 und der Indic. Fut. V. 2 allerdings wie der Entschluss und die erfolgreiche Ausführung; nicht jener, wohl aber diese ist von einer Bedingung abhängig: *ἐάνπερ* (3, 14) *ἐπιτρέπη ὁ θεός* (1 Kor. 16, 7). Gerade weil das *φέρεσθαι ἐπὶ τι* nicht ein Streben, sondern ein Vorwärtskommen durch das Wort des Verf. bezeichnet, ist das zukünftige Bewirken desselben noch abhängig von dem göttlichen Willen, der, wenn er es gestattet, seinem Worte die Kraft giebt, in den Lesern zu wirken, was in ihnen gewirkt werden muss, wenn dasselbe jenen Erfolg haben soll.

V. 4 ff. *ἀδύνατον γάρ*) Die Unmöglichkeit der Wiedergewinnung Gefallener, welche einmal die volle Heilserfahrung gemacht haben, begründet, warum der Verf. die Ausführung ihres gemeinsamen Vorhabens von der Gestattung Gottes abhängig macht. Bei Gott giebt es ja eine solche Unmöglichkeit an sich nicht (Matth. 19, 26); aber wo jene Unmöglichkeit eingetreten, da ist die Sünde begangen, die Gott selbst nach seiner heiligen Ordnung nicht mehr durch Bewirkung der Busse aufheben und vergeben will (Marc. 4, 10), in Folgederer er also nicht mehr gestatten würde, dass durch das ein Vorwärtskommen bewirkende Wort des Verf. der V. 3 in Aussicht genommene Erfolg eintrete. Es ist dann eben das göttliche Verstockungsgericht eingetreten, in welchem der durch Betrug der Sünde verhärtete Mensch (3, 13) nicht mehr zur Sinnesänderung erneuert werden kann, weil Gott es nicht mehr gestattet. Da der Verf. aber nicht weiss, ob nicht bei Einzelnen bereits dieser Fall eingetreten ist, muss er das *τοῦτο ποιήσωμεν* von jener Bedingung abhängig machen*). An

*) Die falschen Fassungen des *φερώμεθα* wirken noch in der Missdeutung dieser Begründung nach. Unmöglich kann die angebliche Ermahnung zum Vorwärtsstreben (also das *τοῦτο ποιήσωμεν*, vgl. Bl., Lün., Moll) durch die Verweisung auf die Gefahr des Rückfalls begründet werden, da eben der hier geschilderte Abfall etwas völlig anderes ist als die Trägheit zum Hören, welche die Leser bisher auf dem Standpunkt der Unreife zurückhielt. Unmöglich kann das *μὴ πάλιν θεμελί. καταβ.* begründet werden (de W.), da die Begründung an

diesem durchaus biblischen Gedanken hat man von je Anstoss genommen und ihn irgendwie abzuschwächen gesucht, indem man das ἀδύνατον in ein perdifficile verwandelte (vgl. schon Ital., Erasm., Zwingli, Storr u. A.) oder ein παρ' ἀνθρώποις hinzudachte (vgl. schon Ambr., Cleric., Beng., Cramer u. A.). — Diejenigen, um deren Wiedererneuerung es sich handelt, charakterisirt der Verf. zunächst als τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας. Gemeint ist die Erleuchtung (φωτίζ., wie Psalm 119, 130. Eph. 1, 18) durch die vollendete Gottesoffenbarung in Christo, die das ἅπαξ nicht als unwiederholbar bezeichnet (Del.), wohl aber im Gegensatz zu dem πάλιν V. 6 als eine, die für immer hätte genügen sollen (vgl. Jud. 3). Mit Recht erklärt Hfm. gegen alle übrigen Ausleger, dass dies ἅπαξ nicht mit zu den folgenden Participien gehört, da in diesen mehrfach Erfahrungen genannt sind, die gar nicht als einmalige gedacht werden können. Dies erhellt ja auch daraus evident, dass es zu dem ganz gleichartig mit ihnen verbundenen παραπεσόντας gar nicht mit bezogen werden kann. Aber ganz willkürlich zerreisst Hfm. das Wortgefüge, indem er γευσάμ. — παραπεσ. als einen participialen Zwischensatz fasst, welcher benennt, was zwischen der Erleuchtung und der fraglichen Erneuerung zwischen inne liegt. Vielmehr werden nur die drei durch καί — καί verbundenen Participien durch τε auf's Engste an φωτισθέντας angeschlossen, um anzudeuten, dass mit jener Erleuchtung diese Stücke nach innerer Nothwendigkeit gegeben sind (vgl. 1, 3). So verkehrt es nun war, wenn die Alten nach einem späteren kirchlichen Sprachgebrauch an die Taufe dachten (vgl. noch Mich.), so gewiss ist, dass die hier angefügten Erfahrungen, weil sie als mit der Erleuchtung nothwendig gegeben betrachtet werden, als an die Taufe geknüpft und als ihre Wirkung gedacht sind, da ja alle Erleuchteten die Taufe begehren und empfangen. Dann aber wird mit γευσάμενους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου die persönliche Erfahrung (vgl. 2, 9) der in ihr mitgetheilten Sündenvergebung gemeint sein, welche als ein himmlisches Geschenk bezeichnet wird, weil sie eben vom Himmel her ertheilt wird (ἐπουρ., wie 3, 1), wie in dem καὶ μετόχους γεννηθέντας πνεύματος ἁγίου doch zweifellos liegt, dass sie in Folge der Geistesmittheilung bei der

V. 3 und nicht an ein untergeordnetes Moment des V. 1 anknüpft; ebenso unmöglich aber kann das für die Zukunft in Aussicht gestellte neue Grundlegen von einer Möglichkeit abhängig gemacht werden (Hfm.), die nicht mit so furchtbarem Ernste erörtert wäre, wenn sie nicht für die Gegenwart ihre Bedeutung hätte. Im Uebrigen hat Hfm. die Beziehung der Begründung auf den Bedingungssatz richtig erkannt und die meisten Neueren folgen ihm (vgl. auch Keil).

Taufe Theilnehmer an ihm (vgl. 3, 1) geworden sind. — V. 5. Dass ein so wortgewandter Schriftsteller nur aus Verlegenheit das καὶ γευσάμενους wiederholt haben sollte (Bl., Lün., Krtz.), ist doch sicher ganz unwahrscheinlich. Es kann nur absichtsvoll das erste γευσαι. aufnehmen und sagen wollen, dass in und mit der Erfahrung der Sündenvergebung das Kosten eines köstlichen Gotteswortes (καλὸν θεοῦ ῥῆμα, vgl. Jos. 21, 45. 23, 15), nämlich des Wortes, das die Sündenvergebung verheisst und dessen Erfüllung man nun erfährt, gegeben ist. Denn genau so bezeichnet das eng damit verbundene δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος die Art, wie man der Theilnahme am Geiste inne wird, indem man die von ihm ausgehenden (vgl. 2, 4) Kräfte, welche der Weltperiode der Heilszukunft (vgl. die οἰκουμ. μέλλ. 2, 5) angehören, kostet. Dass der Verf. zwischen der klassischen Construction des γένεσθαι c. Gen. und der hellenistischen c. Acc. (vgl. Joh. 2, 9) einen sachlichen Unterschied gemacht habe, ist höchst unwahrscheinlich, jedenfalls unnachweisbar. Mit Recht bemerkt Hfm., dass letztere hier einfach deshalb gewählt sein wird, um die Häufung der Genitive zu vermeiden*). — V. 6. καὶ παραπεσόντας) heisst sicher nicht bloss: einen Abweg einschlagen (Hfm.), sondern bezeichnet den (religiös-sittlichen) Fall, der von all den genannten Dingen wieder abführt, also den Abfall vom Christenthum, obwohl es nur Ezech. 15, 8 in ähnlich umfassendem Sinne steht. Die dogmatistischen Reflexionen, ob bei wahrer Bekehrung und Heilserfahrung ein solcher Abfall möglich sei (vgl. bes. de W.), sind ganz ungehörig, da der Verf. denselben eben als möglich setzt, ja sichtlich das Ein-

*) Nur durch Betrachtung der inneren Verbindung der einzelnen Momente kommt man über das trostlose Rathen der Ausleger hinaus. So dachte man bei der δωρεὰ ἔπουρ. an das Abendmahl (Primas., Mich.), an Christus selbst (Beng., Bisp.), sogar an den heiligen Geist, an den Glauben oder die Wiedergeburt, an die Erleuchtung selbst (Bl.) oder das sie bewirkende Evangelium (Heinr., Bhm.), an die Gnade überhaupt oder den ganzen Gnadenreichthum des Christenthums (Thol., de W., Lün., Del., Krtz., Moll). Das Richtige haben schon die griech. Väter, Erasm., Grot., Ebr. und der Sache nach Hfm., der nur zu speciell an die paulinische δωρεὰ τ. δικαιοσύνης denkt (Röm. 5, 17). Dogmatistische Gründe hatte es, wenn man in dem γευσαι. ein extremis labris gustare suchte. Das καλὸν ῥῆμα verstehen die Einen vom Evangelium selbst (Patr., Beng.), die Meisten von seinen tröstlichen Verheissungen; bei den δυνάμεις denken die Meisten an einen Vorgeschmack von Kräften der zukünftigen Welt im Sinne des Jenseits (Bhm., Krtz., Hfm., Keil). Die Constr. von γένεσθαι c. Acc. erklärt Beng. vom völligen Kosten im Gegensatz zum theilweisen, Moll, Keil nach Del. vom Kosten des gewöhnlichen Nahrungsmittels (Kühn. § 417, 3. Anm. 3), was beides zu den δυνάμεις gleich wenig passt.

getretensein desselben wenigstens bei Einzelnen befürchtet. — *πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετένοian*) Eine Erneuerung aus altem sündhaftem Zustande (*ἀνακαιν.*, wie Thren. 5, 21) hat bei ihnen schon einmal (V. 4) stattgefunden und kann nicht auf's Neue geschehen, so dass das *πάλιν* weder pleonastisch ist (Grot.) noch zu *παραπες.* gehört (Erasm. u. Aeltere). Dass sie zu einer Sinnesänderung führen müsste, zeigt, dass das *παραπίπτειν* sich nicht durch ein einzelnes sündhaftes Thun vollzieht, sondern durch eine Wandlung der Gesinnung, welche sich von allem bisher Hochgehaltenen abwendet *). — Der neue Participialsatz kann natürlich nicht im Zusammenhange mit der alten Missdeutung (s. d. Anm.) des *ἀνακ.* als ein Urtheil darüber gefasst werden, sondern nur Grundangabe sein: weil sie für ihre Person auf's Neue den Sohn Gottes kreuzigen und ihn so der Beschimpfung preisgeben. Ganz vergeblich leugnen Hfm., Keil, dass in dem gewählten und darum nicht nach dem klassischen Sprachgebrauch (vgl. Thol.) zu bemessenden *ἀπ. λεγ. ἀνασταυροῦντας* die Andeutung liege, wie sie ihm auf's Neue thun, was die ungläubigen Juden an ihm gethan; denn indem sie in ihm nicht mehr den wahren Messias sehen wollen, können sie in ihm nur den falschen Messias sehen, der die Strafe des Kreuzestodes verdient hat, und ihm die Schande anthun, ihn öffentlich für einen solchen zu erklären. Das *ἐαυτοῖς* kann nur bezeichnen, dass sie dies nicht an sich, sondern nur für sich selber thun d. h. dass er jetzt in ihrer Anschauung wieder ein gekreuzigter Missethäter ist; die Beziehungen darauf, dass sie ihn sich dadurch rauben (Bl., Del.), es sich zum Gericht (Lün., Moll) oder zur Befriedigung ihres Hasses thun (Krtz., vgl. Klee, Stengel), sind eingetragen; ein Gegensatz gegen Andere (Theoph., Calv., Bhm. u. A.: so viel an ihnen liegt), auf die das *καὶ παραδειγματίζοντας* (Matth. 1, 19 Rcpt.) gehen soll (Beng., Del.), liegt nicht darin. Die Bezeichnung Jesu als *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* soll offenbar die Strafbarkeit solchen Vergehens hervorheben; dann kann aber der Sinn der Begründung eben nicht sein, dass sie auf

*) Der Verf. erklärt eine solche zweite Sinneswandlung für unmöglich, aber nicht bloss für Menschen (s. zu V. 4) oder für sie selbst (Erasm.) aus psychologischen Gründen (Hfm.), da ja diese Unmöglichkeit es begründen soll, dass Gott möglicher Weise das Thun des Verf. nicht mehr gestattet, also ausdrücklich als eine im göttlichen Willen begründete gedacht ist. Die alte Kirche fand hier wortwidrig nur die Nichtwiederholbarkeit der Taufe ausgesprochen (s. zu *φωτισθ.*), um die Versagung einer zweiten Busse durch Montanisten und Novatianer (vgl. schon Tert. de pud. 20) zu umgehen. Aber wo dieselbe überhaupt möglich, da ist eben der hier gesetzte Fall nicht eingetreten.

diese Weise sich jedes Mittels zu ihrer Wiederbekehrung berauben (Hfm., Hltzh.), sondern nur, dass solcher Frevel nicht mehr rückgängig gemacht werden kann, weil er nach Gottes heiligem Willen seine Strafe finden muss.

V. 7 f. Dass die V. 4 ff. geschilderte Unmöglichkeit als ein Gottesgericht aufgefasst war, zeigt die Begründung durch ein Gleichniss, bei welchem ausdrücklich auf das Schicksal des fruchtbaren und unfruchtbaren Ackers reflectirt wird. Es handelt sich um ein Ackerland, das den oftmals auf dasselbe niedergehenden Regen getrunken hat (*γῆ γὰρ ἡ πιοῦσα τὸν ἐπ' αὐτῆς ἐρχόμενον πολλάκις ὑετόν*), bei dem also alle Bedingungen zum Fruchtttragen vorhanden sind. Nicht zur Ermunterung der Besseren (de W.), sondern lediglich zur Illustration des Hauptgedankens durch sein Gegentheil wird zuerst das Schicksal des fruchtbaren Ackers ausgeführt. Nur ein ganz unberechtigter Vorblick auf V. 8 hat veranlasst, das folgende *καὶ τίκτουσα* für incorrect zu erklären (vgl. z. B. Lün., Keil) oder gar deshalb *καί*: auch zu übersetzen (Hfm.: wenn er auch etc.). Natürlich gehört auch dies zweite Particip unter den Artikel von *πιοῦσα*; es handelt sich eben um einen Acker, der getrunken hat und dann Gewächs erzeugt (*βοτάνην*, wie Gen. 1, 11 f.), welches tauglich ist für jene, um deretwillen er auch bebaut wird. Da das *εὐθετον* (Luc. 9, 62. 14, 35) ohne eine nähere Bestimmung, ~~wenn~~ oder wofür etwas taugt, gar keine bestimmte Vorstellung ergiebt, so muss mit ihm (und nicht mit *τίκτουσα*, wie Bl., Hfm., Keil wollen) das *ἐκείνοις* verbunden werden, das durch den Relativsatz auf die Besitzer des Ackers bezogen wird. Seltsam genug war es, wenn Aeltere immer wieder sprachwidrig das *δι' οὓς* auf die Bearbeiter des Ackers beziehen wollten (Vulg.: a quibus, vgl. Erasm., Luth., Calv., Schulz), während doch das Gewächs nur dadurch als das eines fruchtbaren Ackers charakterisirt werden kann, dass es für die taugt, um deretwillen der Acker auch bearbeitet wird (*καὶ γεωργεῖται*, vgl. 1 Chron. 27, 26). Unmöglich kann das *καί* hervorheben, dass der Acker nicht nur von oben befeuchtet, sondern auch bearbeitet wird (Hfm. nach Schlichting u. Aelt.), da die Fruchtbarkeit des Ackers nur darnach bemessen werden kann, ob sein Gewächs denen dient, denen auch mit der Bebauung des Ackers gedient wurde. — *μεταλαμβάνει εὐλογίας ἀπὸ τοῦ Θεοῦ* heisst allerdings nicht: er wird von Gott gelobt (Grot.), aber ebenso wenig: Gott segnet ihn mit zunehmender Fruchtbarkeit (so gew., auch Lün.), sondern: er empfängt Antheil (2 Tim. 2, 6) an einem Segen (vgl. 1 Petr. 3, 9) von Gott her, d. h. ihm wird der

Regen von oben her zum Segen, indem er eine seiner Bestimmung gemässe Frucht erzeugen hilft. Vrgl. Krtz.*). — V. 8. ἐκφέρουσα δέ) beginnt selbstständig den Hauptsatz, auf den es bei der intendirten Begründung ankommt, wobei als Subject natürlich aus V. 7 nur γῆ ἡ πλοῦσα — ὑετόν zu ergänzen ist, und heisst nun: wenn es aber hervorbringt etc. Dass das ἐκφ. nicht irgendwie mit den Vätern u. Aelt. (Grot.) in malam partem gefasst zu werden braucht, zeigt Gen. 1, 12. Nur darin, dass das Object desselben als ἀκάνθας καὶ τριβόλους (vgl. Gen. 3, 18) bezeichnet wird, liegt es, dass der Acker unfruchtbar ist, da Dornen und Disteln eben dem Ackerbesitzer untauglich sind. Ganz wie V. 7 wird der Acker darum personificirt, indem er als ἀδόκιμος bezeichnet wird, was weder heisst: von Gott verworfen (de W., Lün.), noch: unwerth als Ackerland behandelt zu werden (Hfm., Keil), sondern: unprobehaltig (1 Kor. 9, 27) d. h. in der Probe nicht leistend, was nach allen Vorbedingungen (vgl. V. 7) von ihm zu erwarten stand. — καὶ κατάρας ἐγγύς) Dass im Gegensatz zu der εὐλογία ἀπὸ Θεοῦ dies nicht heissen kann, der Menschen Verwünschung werde nicht lange auf sich warten lassen (Hfm. nach seiner tendenziösen Missdeutung des Bildes), liegt am Tage. Gemeint ist natürlich ein göttlicher Fluch (Gal. 3, 10). In dem ἐγγύς freilich liegt keine Milderung, als ob der Fluch noch davon abhinge, ob er bei seiner Unfruchtbarkeit beharren wird (Del., Lün., Krtz., Wörner); denn es heisst nicht, dass der Fluch ihm (zeitlich) nahe ist, sondern dass er (räumlich, wie Luc. 19, 11) nahe ist an einem Fluch, weil derselbe, bereits von Gott ausgesprochen, schon heran-naht, um sich über ihm zu entladen. Dann aber muss der Relativsatz eben diese Entladung schildern, und also das ἧς nicht auf das ohnehin garnicht dastehende γῆ gehen (Chrys., Luth., Beng. und die meisten Neueren), sondern auf κατάρας

*) Dann hängt aber eben ἀπὸ τοῦ Θεοῦ von εὐλογ. und nicht von μεταλαμβ. ab (gegen Lün., Krtz.). Vom Ackerlande steht γῆ, wie in der Säemannsparabel Matth. 13, und von ihm wird ein πίνειν und τίκτειν ausgesagt, weil es als lebendiges Subj. personificirt erscheint. In dem ἐπ' αὐτῆς liegt die bekannte Prägnanz, nach welcher mit dem Herabkommen des Regens (ὑετός, wie Jac. 5, 18) die Vorstellung des Bleibens auf ihm, welches erst das Land sättigt, verbunden wird. Eine Anwendung dieses Verses ist, eben weil er nur den Hauptgedanken illustriert, nicht indicirt, auch nicht durch die Erwähnung der εὐλογία (de W.). Gänzlich verfehlt aber war es, wenn man ihr zu Liebe auch die ἐκεῖνοι deuten wollte, die doch nur zur Ausführung des Naturbildes dienen, und betonte, dass wegen des Plur. nicht Gott allein (Grot., de W., Thol.), sondern Gott und Christus (Lün., Hfm., Keil) gemeint sei.

(Bl., Ebr., de W. nach Aelt.). Nur bei ihm kann auch die Rede davon sein, dass sein Ende ($\tau\acute{o} \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$) zum Verbrennen führt ($\epsilon\acute{\iota}\varsigma \kappa\alpha\tilde{\iota}\sigma\iota\nu$, vgl. Jes. 40, 16), sofern die Vollendung seiner Verwirklichung dasselbe herbeiführt, während das $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$, das Ebr. u. Aeltere (in anderer Weise Del., Hfm., Keil) aus dem unserem Verf. ganz unbekannten Hebräischen erklären wollen, immer unpassend bleibt, wenn es sich um das Endschicksal des Ackers handelt. Beim Verbrennen an ein Strafgericht, wie über Sodom und Gomorra (vgl. Deut. 29, 22) zu denken (so Bl. u. d. Meisten), ist ganz unnöthig; natürlich muss man beim Abbrennen des Ackers nicht an eine landwirthschaftliche Melioration denken (vgl. Schlichting u. Aeltere), da der hier personificirte Acker in jenem Abbrennen sein Gericht findet, wobei es ganz gleich ist, ob der Boden als solcher nachher aufs Neue Ackerland werden kann. Wie auf dem Acker, weil er trotz allen Gottessegens, der ihn feuchtete, Dornen und Disteln trägt, schon der Fluch Gottes ruht, der ihn sicherem Verderben überliefert, so trifft die, welche trotz aller Heilserfahrungen abfallen, das unentrinnbare Gottesgericht. Darum ist es unmöglich, sie zur Busse zu erneuern, Gott kann es nicht gestatten, weil sie seinem Verstockungsgericht verfallen sind. Vergeblich sucht Hfm. diese im Zusammenhange einzig mögliche Anwendung des Bildes abzuwehren.

6, 9—12. Die Zuversicht in Betreff der Leser*). — $\pi\epsilon\pi\epsilon\acute{\iota}\sigma\mu\epsilon\theta\alpha \delta\acute{\epsilon} \pi\epsilon\rho\acute{\iota} \upsilon\mu\acute{\omega}\nu$) Schon die nur hier im Briefe sich findende Liebesversicherung ($\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\omicron\acute{\iota}$, wie Röm. 12, 19. 2 Kor. 7, 1) zeigt, wie es den Verf. drängt, im Gegensatz ($\delta\acute{\epsilon}$) zu der Hinweisung auf den Fall, den er doch V. 3 als möglich setzte und in seiner ganzen Furchtbarkeit V. 4—8 ausmalte, die Leser zu versichern, dass er in Betreff ihrer überzeugt sei (vgl. Röm. 15, 14) eines Besseren, wenn er auch also rede ($\epsilon\acute{\iota} \kappa\alpha\acute{\iota} \omicron\upsilon\tau\omega\varsigma \lambda\alpha\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu$). Zu dem schriftstellerischen Plural vgl. 2, 5. Dieses Bessere bezeichnet er als $\tau\acute{\alpha} \kappa\rho\epsilon\acute{\iota}\tau\omicron\nu\alpha \kappa\alpha\acute{\iota} \acute{\epsilon}\chi\omicron\mu\epsilon\nu\alpha \sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma$. Da beides unter einem Artikel steht, giebt das Zweite nur die nähere Bestimmung für das sehr unbestimmte Erste. Das $\acute{\epsilon}\chi\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, das sonst den engen räumlichen (Ezech. 1, 15. 19) oder zeitlichen (Act. 20, 15. 21, 26) Zusammenhang ausdrückt, bezeichnet hier die enge Beziehung, in welcher das $\kappa\rho\epsilon\acute{\iota}\tau\omicron\nu\alpha$ mit ihrer Errettung steht (ganz ungenügend Hfm.: was dem Bereiche des Heils ange-

*) V. 9 liest die Rept. nach DK $\kappa\rho\epsilon\acute{\iota}\sigma\sigma\omicron\nu\alpha$ st. $\kappa\rho\epsilon\acute{\iota}\tau\omicron\nu\alpha$. — V. 10 ist das $\tau\omicron\upsilon \kappa\omicron\pi\omicron\upsilon$ vor $\tau\eta\varsigma \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\varsigma$ (Rept. nach KL) ein Zusatz aus 1 Thess. 1, 3.

hört). Das ist aber weder ein besserer sittlicher Zustand (Bl., Thol., de W., Krtz.), noch gar dieser verbunden mit einem besseren Schicksal (so Lün. u. fast alle Neueren bis auf Hfm., der es aber einfach unerklärt lässt und nur den Comparativ vernachlässigt), sondern Besseres, als er vorauszusetzen schien, wenn er V. 3 den Erfolg des *φέρεσθαι ἐπὶ τι* mit Verweisung auf den V. 4—8 erörterten Fall in Frage stellte. Er ist also überzeugt, dass ihr Vorwärtskommen zur *τελειότης*, das eben aufs Engste mit der *σωτηρία* zusammenhängt, weil sie ohne dasselbe nicht erlangt werden kann, von Gott werde gestattet werden. — V. 10. *οὐ γὰρ ἄδικος ὁ θεός*) kann nur, genau wie Röm. 3, 5, auf die richterliche Gerechtigkeit Gottes bezogen werden, und darf weder dahin abgeschwächt werden, dass Gott nicht Unrecht thun werde (Hfm.), noch dass er seinem Wesen consequent bleibe (de W., Moll mit Verweisung auf 1 Joh. 1, 9). Als Richter kann er ihres Werkes nicht vergessen (*ἐπιλαθέσθαι τοῦ ἔργου ὑμῶν*), da ja die *δικαιοκρίσία* eben darin besteht, einem jeden nach seinem Werke zu vergelten (Röm. 2, 5 f.). Nur handelt es sich nach dem Zusammenhange keineswegs darum, dass er ihr Endschicksal mit Rücksicht darauf bemessen werde (vgl. noch Lün.), sondern um die Entscheidung darüber, ob er trotz der Mängel ihres Glaubenslebens gestatten solle, sie zur Vollkommenheit zu führen (V. 3), oder sie als unverbesserlich verstockt dem Verderben anheimgeben (V. 4—8). Letzteres ist aber für seine Gerechtigkeit nicht möglich, so lange sie wenigstens im Handeln (*ἔργον*, wie Röm. 2, 7) sich als nicht unfruchtbar erwiesen haben. Der Inf. Aor. drückt nur die Handlung selbst aus ohne Beziehung auf das Zeitverhältniss (Kühn. § 389, 7, d) und bezeichnet als Inf. epexeg., worin die Ungerechtigkeit bestände. Zu *ἐπιλανθ.* c. Gen. vgl. Psalm 9, 13. Dass aber bei ihrem Thun nicht etwa an ihre bisherige Standhaftigkeit gedacht ist (Lün. nach Grot. u. Aelt.), zeigt das damit verbundene *καὶ τῆς ἀγάπης*, das nicht epexegetisch gefasst werden kann (Krtz., Keil), da ja die Liebe kein Thun ist, sondern die im Thun bewiesene Gesinnung (Hfm.). Allerdings aber erhellt daraus, dass es sich nicht um jegliches Thun handelt, sondern um ein Thun aus religiösen Motiven, welches verbunden ist mit der Liebe, die (*ἥς* attrahirt statt *ἣν*) sie bewiesen haben (*ἐνεδείξασθε εἰς*, wie 2 Kor. 8, 24) gegen den Namen Gottes (*τὸ ὄνομα αὐτοῦ*) in ihrer früheren und noch fortdauernden Dienstleistung gegen die Heiligen (*διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις καὶ διακονοῦντες*). Die Heiligen sind die Gläubigen, welche, in besonderem Sinne Gott zum Eigenthum geweiht (2, 11), den Namen Gottes tragen als dessen, dem sie

angehören, und jede ihnen erwiesene Dienstleistung beweist darum die Liebe zu dem Namen, den sie tragen*).

V. 11 f. sagt nun, warum er dennoch also geredet (V. 9). Es verlangt ihn danach (ἐπιθυμοῦμεν δέ, vgl. Luc. 22, 15), dass nicht bloss Einer und der Andere, von denen er es voraussetzen darf, sondern ein jeder von ihnen (ἐκαστον ὑμῶν), also auch die, welche er bereits ernstlich gefährdet sieht, denselben Eifer, den sie im Dienen bewiesen haben (V. 10), auch beweisen sollen (τὴν αὐτὴν ἐνδείκνυσθαι σπουδὴν, vgl. 2 Kor. 8, 16) in der Richtung, nach welcher hin sichtlich die Hauptgefahr für die Leser lag: πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος. Es handelte sich nämlich darum, unter den Anfechtungen der Gegenwart die Hoffnung festzuhalten (3, 6. 14), die aber nur ist, was sie sein soll, wenn ihr eine volle Ueberzeugungsgewissheit (vgl. 1 Thess. 1, 5 und dazu das πληροφορεῖσθαι Röm. 4, 21) einwohnt d. h. wenn sie keinem Schwanken oder Mattwerden ausgesetzt ist. Freilich gilt es, diesen Eifer zu beweisen bis zu Ende (ἄχρι τέλους, vgl. 3, 14), und das kann nur geschehen, wenn die ernste Warnung, die V. 4—8 enthält, sie antreibt, es an nichts fehlen zu lassen, das ihrerseits nöthig ist, damit das V. 1—3 in Aussicht genommene Ziel erreicht werde**). — V. 12

*) Die besonders durch Koestlin, Ritschl, Wieseler aufgekommene, auch von Hfm., Krtz. u. A. vertretene Ansicht, dass sich dies auf die Collecte für Jerusalem beziehe (Röm. 15, 25), ist schon darum gänzlich unhaltbar, weil im Zusammenhange unmöglich eine solche einzelne Beweisung der Wohlthätigkeit gemeint sein kann. Gemeint ist nicht bloss, dass sie einander in Liebe gedient, sondern dass sie den Heiligen als solchen, wo und wie sie ihres Dienstes bedürftig waren, ob Gemeindegenossen oder Auswärtigen, denselben erwiesen haben. Dass dies nicht πᾶσιν heissen könnte, liegt am Tage (gegen Hfm.). Dass aber weder Paulus (vgl. 1 Kor. 16, 15) noch unser Verf. (vgl. 13, 24) die Glieder der Gemeinde in Jerusalem als die Heiligen κατ' ἐξοχὴν betrachtet haben kann, erhellt gerade aus der religiösen Bedeutung, die hier dieser Dienstleistung beigelegt wird, am deutlichsten; denn von „dem von dort ausgegangenen Gotteswerk“ (Hfm.) ist eben nicht die Rede.

**) Das ἄχρι τέλους gehört zum Verbum und nicht zu dem artikulierten Substantiv πληροφορίαν (Lün.), das, eben weil es nicht den Verbalbegriff der Völligmachung (Syr., Vulg., Theoph., Grot. u. noch Bl., de W.) ausdrückt, sondern eine Eigenschaft, garnicht im Stande ist, einen präpositionellen Zusatz zu tragen. Dennoch handelt es sich natürlich nicht darum, den V. 10 bewiesenen Eifer bis zu Ende zu beweisen, so dass πρὸς τ. πληρ. τ. ἐλπ. nur eine Näherbestimmung wäre (Patr., Grot.), während es doch das eigentliche Hauptmoment ist. Der Gen. τ. ἐλπίδος ist ein einfacher Gen. der Angehörigkeit; denn nicht über den Gegenstand der Christenhoffnung sollen sie voll gewiss werden (Lün., Keil, Hltzh.), sondern in ihrer (subjectiven) Hoffnung.

ἵνα μὴ νωθροὶ γέννησθε) Der allgemeine Begriff der Trägheit darf nicht auf jede Erschlaffung im Christenleben bezogen werden (Krtz., Hfm., Keil), sondern bestimmt sich contextgemäss zur Ermattung der Hoffnung, welche nur dadurch ausgeschlossen werden kann, dass man immer neuen Eifer beweist im Festhalten einer vollgewissen, d. h. eben nicht ermattenden Hoffnung. Es ist das keine Zurücknahme des 5, 11 ausgesprochenen Tadels (gegen Krtz.), da dort nur von ihrer Trägheit im Hören die Rede war, die ja eben durch den V. 1—3 provocirten Entschluss gehoben werden soll, damit durch die Belehrungen über das melchisedekische Priesterthum Christi ihre Hoffnung neugestärkt und dieselbe gegen jede Ermattung gesichert werde. Denn dass es sich darum handelt, zeigt zweifellos der Gegensatz: *μιμηταὶ δὲ τῶν διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας κληρ. τ. ἐπαγγ.* Wenn sie vielmehr (δέ, wie 4, 15) Nachahmer solcher werden sollen (*μιμηταί*, wie 1 Kor. 4, 16. 11, 1), die, was sie sind, durch ihren Glauben und ihre Ausdauer (*μακροθυμία*, wie Jac. 5, 10, vgl. Jes. 57, 15) sind, so ist klar, dass sie dieselben eben in dem Vertrauen auf die Erfüllung der göttlichen Verheissung und in der Ausdauer solchen Vertrauens gegenüber dem scheinbaren Verzug derselben nachahmen sollen. Weder darf man das *καί*: und zwar übersetzen (Lün.), noch der *μακροθυμία* eine contextwidrige Beziehung auf alles christliche Streben geben (Krtz.). Beides ist es ja eben, was die Hoffnung zu einer nie ermattenden, ihrer selbst vollgewissen macht. Damit aber werden sie Nachahmer *τῶν κληρονομοῦντων τὰς ἐπαγγελίας*. Gemeint sind die alten Gottesverheissungen (vgl. Röm. 9, 4. 2 Kor. 1, 20), die von Abraham her dem Volk der Verheissung gegeben sind und deren Erfüllung die Sendung des Messias ermöglichen soll; und nicht um den idealen Hoffungsbesitz derselben (Bl. nach Schulz) handelt es sich, sondern um den durch Glauben und Ausdauer vermittelten, also um den Besitz der erfüllten Verheissung, um den Inhalt derselben, um das Verheissene (Gal. 3, 14). Dieser Besitz ist aber in diesem Zusammenhange nicht als Erbesitz (Lün.), sondern nur als ein dem Besitzer vorlängst zugesprochener und bestimmter gedacht. Dann aber ist es ebenso willkürlich, ausschliesslich oder vorzugsweise an die Patriarchen (Bl., Thol., de W. nach Grot. u. Aelteren), wie an die Mitchristen (Lün., Hfm., Keil, Hltzh.) zu denken, da es solche, die auf dem angegebenen Wege diesen Besitz erlangen, unter jenen wie unter diesen giebt (vgl. Del., Krtz., Moll), bei beiden aber diese Erlangung noch bevorsteht.

6, 13—20. Der Grund solcher Zuversicht *). — τῷ γὰρ Ἀβραάμ) begründet, wie der Verf. solchen Eifer in der Festhaltung der Hoffnung, durch welchen sie Nachahmer der κληρονομοῦντες werden, erwarten kann (V. 11 f.). Dabei aber kommt Abraham nicht als Vorbild des Glaubens, sondern als erster Empfänger der Verheissung in Betracht, dem Gott dieselbe durch einen Eidschwur versiegelt hat (vgl. Wörner **). Zu der Annahme, dass ἐπαγγειλάμενος ὁ Θεός sich auf die specielle, durch einen Eidschwur versiegelte Verheissung beziehe (Del., Krtz., Möller, Keil), liegt gar kein Grund vor; denn das Partic. Aor. (vgl. zu 2, 10) weist auf die Verheissungen zurück, die Abraham von Gen. 12, 7 an empfangen hatte und in welche der Verf. bereits die Verheissung der jenseitigen Heilsvollendung eingeschlossen denkt (11, 9 f.). — ἐπεὶ καὶ οὐδενὸς εἶχεν μείζονος ὁμόσαι) da er bei keinem Grösseren zu schwören vermochte (ἔχειν c. Inf., wie Luc. 12, 4. 14, 14). Das οὐδενὸς neutr.isch zu nehmen (Hfm.), ist gar kein Grund, da man doch zunächst eine Person im Eidschwur zum Zeugen anruft, und zwar, wie die gesperrte Stellung sehr nachdrücklich hervorhebt, eine grössere, an Stellung und Bedeutung höhere (vgl. Matth. 11, 11). — ὥμοσεν καὶ ἑαυτοῦ) vgl. Gen. 22, 16: καὶ ἑμαντοῦ ὥμοσα, λέγει κύριος. Darauf also kommt es dem Verf. an, dass Gott dem ersten Empfänger der Verheissungen, um deren Festhalten in ausdauerndem Glauben es sich handelt, nachdem er diese Ver-

*) V. 14. Das η μὴν (Rept. nach K, vgl. L) st. εἰ μὴν ist sprachliche Nachbesserung. — V. 16 hat die Rept. (CKL) nach ἀνθρώποι ein μὲν zugesetzt. — V. 18 hat Tisch. nach ΝΑCΡ vor Θεον den Art., der ohne Frage nach V. 17 zugesetzt ist, da zur Weglassung gar kein Grund ersichtlich. Lehm., Trg. haben die Rept. beibehalten, WH. hat sie a. R. — V. 19 haben Lehm., Trg. die Form ἀσφαλὴν aufgenommen.

**) Die gangbare Vorstellung, dass hier Abraham nur als ein Beispiel angeführt werde, wie ausdauernder Glaube zur Erlangung der Verheissungen führt, hat nothwendig die Älteren zu der Annahme gebracht, dass bei den κληρονομοῦντες V. 12 an die Patriarchen und an Abraham insbesondere gedacht sei. Hat man richtig erkannt, dass dies nicht der Fall sei, so muss auch jene Vorstellung aufgegeben werden (gegen Lün., Moll, Krtz., Keil), nach welcher ohnehin das eigentlich begründende Moment erst in V. 15 läge. Allein auch wenn man mit Hfm. richtig erkennt, dass V. 13—20 einen zusammenhängenden Abschnitt bildet, der das Vorige begründet, so bezieht sich die begründende Bedeutung desselben doch nicht sowohl auf V. 11 f., als vielmehr auf die von V. 9 an ausgesprochene Zuversicht, welche durch das ermöglicht wird, was der Verf. hier über die Versiegelung der Verheissung durch einen göttlichen Eidschwur ausführt; aber das γὰρ in V. 13 muss doch in dem unmittelbar Vorhergehenden seine Anknüpfung finden.

heissungen gegeben, einen Eidschwur hinzugethan hat. Nun bezieht sich dieser nach V. 14 (λέγων) allerdings auf die specielle Verheissung einer grossen Nachkommenschaft (Gen. 22, 17); aber offenbar betrachtet der Verf. diese als die Grundlage aller ferneren Verheissungen, wie sie sich erst an dem von ihm stammenden Volk der Heilsgeschichte erfüllen konnten, und mit ihr durch den Eidschwur auch alle übrigen versiegelt*). — V. 15. καὶ οὕτως μακροθυμήσας) Das οὕτως (also, unter diesen Umständen, vgl. Röm. 5, 12) weist auf den eben erörterten Umstand zurück, nämlich die Versiegelung der Verheissung durch einen Eidschwur; und da dieser eben bestimmend war für das μακροθυμεῖν (vgl. Jac. 5, 7 f.) Abrahams, so wird es auch, und zwar ausschliesslich (gegen Del.), zu diesem gehören (Thol., Hfm., Keil), und nicht zu ἐπέτυχεν τῆς ἐπαγγελίας (Bl., de W., Lün., Moll), wozu es gar keine logische Beziehung hat. Denn unmöglich kann dies ἐπιτυγχάνειν (Röm. 11, 7. Jac. 4, 2) den Empfang der Verheissung als solcher bezeichnen (Schulz, Bl.) oder die Verbürgung derselben durch den Eidschwur (Möller), da es sich um etwas handelt, was der durch diesen motivirten Ausdauer Abrahams folgte. Das Part. Aor. durch „indem“ (Del., Krtz., Keil) oder „weil“ aufzulösen (de W., Lün.), ist ebenso willkürlich, wie bei dem ἐπαγγ. V. 13. Es handelt sich also um die Erlangung des V. 14 Verheissenen; und diese trat erst ein, nachdem er auf jenen Eidschwur hin Lebenslang Ausdauer bewiesen hatte. Weder die Geburt Isaaks, noch die seiner Söhne (so gew.) war aber eine Erfüllung jener Verheissung, sondern nur das Erwachsen eines grossen Volkes aus seiner Nachkommenschaft (Hfm.), wobei der Gedanke an seine geistliche Nachkommenschaft (Thol., Del., Keil) noch ganz fern liegt**). —

*) Die wenig umfangreiche Stelle scheint aus dem Gedächtniss citirt, da der Verf. statt des wenigstens in unseren besten Codd. stehenden ἡ μὴν das ungrische εἰ μὴν setzt, wodurch sonst die LXX häufig die hebr. Schwurpartikel wiedergeben, und σε aus Gen. 17, 2 statt τὸ σπέρμα σου. Denn dass diese Aenderung absichtlich vorgenommen sei, um die Weissagung zu concentriren (Del.), um sie auf die geistliche Nachkommenschaft (Bhm.) zu beziehen oder weil es ihm hier ausschliesslich auf die Person Abraham's ankam (Lün., Keil nach Bl., de W.), ist doch alles gleich unwahrscheinlich. Vgl. Hfm. Durch die Verbindung des Verb. finit. mit dem Part. geben die LXX die hebr. Verstärkung des Verbalbegriffs durch den Inf. abs. wieder.

**) Dass er diese Erfüllung nicht mehr erlebte, ist ganz gleichgiltig, da die Theilnahme der Erzväter an den Geschicken ihrer Nachkommen auch im Scheol ein dem N. T. ganz geläufiger Gedanke ist. Von einem Widerspruch mit 11, 13. 39 kann gar keine Rede sein, da es sich hier nicht, auch nicht zugleich (vgl. Lün.), um die Erfüllung

V. 16 kann natürlich nicht V. 13 begründen (Lün.), nachdem V. 15 bereits von den Folgen des göttlichen Eidschwurs geredet war, auch schwerlich V. 13 ff. (Hfm., Keil), die ja keinen einheitlichen Gedanken bilden, sondern nur das *οὗτος*, worauf in V. 15 der Nachdruck liegt. Dass Abraham das Verheissene erlangte auf Grund seiner durch den göttlichen Eidschwur motivirten Ausdauer, begründet der Verf. durch den Hinweis auf die Bedeutung, die bei Menschen der Eid hat: *ἄνθρωποι γὰρ κατὰ τοῦ μείζονος ὀμνύουσιν*. Diese Thatsache war schon bei dem Ausdruck in V. 13 vorausgesetzt; denn der Grössere, bei dem Menschen schwören, ist natürlich Gott. Eben darum aber kommt es hier nicht sowohl auf sie an, als auf die damit verbundene: *καὶ πάσης αὐτοῖς ἀντιλογίας πέρας εἰς βεβαίωσιν ὁ ὅρκος*. Das durch die gesperrte Stellung noch stärker betonte *πάσης* sagt, dass mit dem Eidschwur jedwede Widerrede (vgl. 7, 7) ein Ende hat (*πέρας*, wie Psalm 119, 96); und dass dies durch ihn ausdrücklich beabsichtigt ist, zeigt das *εἰς βεβ.*, welches besagt, dass durch den Ausschluss jeder Widerrede die beschworene Aussage bekräftigt werde (*βεβ.*, wie Phil. 1, 7). Hat Gott also durch seinen Eidschwur seine Verheissung in einer Weise bekräftigt, welche schon bei Menschen jeder Widerrede ein Ende macht, so begreift sich, wie Abraham auf Grund desselben eine Ausdauer beweisen konnte, welche ihm die Erlangung des Verheissenen verschaffte *). Bem. die nachdrucksvolle Stellung von *ὁ ὅρκος* am Schlusse.

V. 17 f. *ἐν ᾧ*) geht nicht auf *ὅρκος* (Vulg., Primas.), son-

der Abrahamitischen Verheissung handelt, in welcher der Verf. die Verheissung der Endvollendung eingeschlossen sieht (vgl. zu V. 13), sondern um die Erfüllung jener einzelnen, dem Abraham mit einem Eidschwur versiegelten Verheissung, die freilich die Grundlage und Bürgschaft aller anderen ist.

*) Die Art, wie Hfm. (vgl. Keil) durch die erste Vershälfte V. 13, durch die zweite V. 15 begründet sein lässt, widerspricht der durch die breite Ausführung indicirten Betonung der zweiten und trägt den Gedanken ein, dass Abraham „keinem Zweifel Raum gegeben und nichts darüber hinaus begehrt hat“. Denn Zweifel heisst eben *ἀντιλογία* nicht (gegen Grot.), und die im Klassischen und Hellenistischen geläufige Bedeutung: Streit, Rechtsstreit (Theoph. u. d. meisten Aeltern) liegt dem Context ganz fern. Das *εἰς βεβ.* gehört natürlich weder zu *ὅρκος* (Paulus nach Aeltern) noch zu *πέρας* (Bhm., Bl.), sondern zum ganzen Satze. Dass das in der Rept. eingeschobene *μέν* (s. d. textkrit. Anm.) ganz unpassend (gegen Hfm.), zeigt die Thatsache, dass ja das Verhalten Gottes keinen Gegensatz bildet, sondern, wie V. 17 ausführt, sich gerade darnach normirt hat. Der Satz setzt übrigens voraus dass der Eid auch unter Christen noch unbeanstandete Sitte war,

dern, wie alle Neueren erkennen, auf den ganzen vorigen Satz, denn auf Grund dessen (ἐν, wie 3, 15), dass Menschen auf die dort geschilderte Weise sich der widerspruchsslosen Gewissheit einer Aussage versichern, hat Gott sein Verhalten eingerichtet, da er noch viel reichlicher (περισσότερον, Neutr. adj. statt des Adv., vgl. 2, 1), als es ohne eine solche Maassnahme der Fall sein konnte, zeigen wollte (βουλόμενος ὁ θεὸς ἐπιδεῖξαι, vgl. Act. 18, 28) den Erben der Verheissung (τοῖς κληρονόμοις τῆς ἐπαγγελίας) die Unwandelbarkeit seines Rathschlusses. Das substantivirte Adjectiv (τὸ ἀμετάθετον, vgl. 3 Macc. 5, 1. 12) statt des Subst. abstr. hebt die Eigenschaft seines Rathschlusses (τῆς βουλῆς αὐτοῦ, wie Act. 4, 28. 13, 36) noch stärker hervor. Da der ganze von der Bedeutung des göttlichen Eidschwurs handelnde Abschnitt von Abraham als dem Empfänger der Verheissung (V. 13) ausging, können die Erben der Verheissung nur seine Nachkommen sein, welche dieselbe von ihm als Erbtheil überkommen haben, wobei es ebenso willkürlich ist, dies auf die alttestamentlichen Frommen (Thol. nach Calv.), wie auf die neutestamentlichen Gläubigen (Lün., Hfm.) zu beschränken. Es gilt von dem Ausdruck dasselbe, wie von dem κληρονομούντων τὰς ἐπαγγ. V. 12, nur dass es sich dort um die Besitznahme des Verheissenen handelte, hier um den idealen Hoffnungsbesitz, der kraft der Abstammung von dem ersten Verheissungsempfänger seinen Nachkommen zukommt, weshalb es sich auch nicht um die einzelne, von Abraham bereits erlangte Verheissung (V. 15) handelt, sondern um die damit gegebene Heilsverheissung überhaupt (vgl. d. Anm. zu V. 15). Aber nicht zum Participialsatz gehört das ἐν ᾧ (Hfm., Hltzh. nach Aelteren) oder zu dem ganzen Satze mit Einschluss desselben (Del., Keil); denn nicht, dass Gott den Erben der Verheissung seinen Rathschluss unwandelbar gewiss machen wollte, sondern die Art, wie er es that, bestimmte sich ja auf Grund der V. 16 dargelegten Menschensitte dahin, dass er als Vermittler eintrat mit einem Eide (ἐμεσίτευσεν ὄρκον). Das intransitive μεσιτεύειν (ἀπ. λεγ.) bezeichnet, dass er als der Zeuge, bei dem er schwor (Gen. 31, 50), in die Mitte trat zwischen sich selbst, den Verheissenden, und die Erben der Verheissung (nicht Abraham selbst, wie Lün. will). So ward der dem Abraham geleistete Schwur, der die Grundlage aller Heilsverheissung bildete, den Erben der Verheissung die Bürgschaft für die Erfüllung derselben, worauf der Verf. von V. 13 an hinauswollte, als er mit Verweisung auf ihn begründete, weshalb er von seinen Lesern, die ja als Abrahamskinder Erben der Verheissung sind, ein Festhalten an der Christenhoffnung erwarten konnte

(V. 11 f.), auf dem seine Zuversicht in Betreff ihrer ruhte (V. 9 f.)*. — V. 18. *ὅτι* die schon im Participialsatz ange-deutete Absicht Gottes wird noch einmal mit directer Beziehung auf die Leser entwickelt. Als Mittel bediente er sich zweier (*διὰ δύο*, indeclin., wie immer im N. T.) Thatsachen (*πραγμάτων*, vgl. Luc. 1, 1), die ihrer Natur nach unwandelbar sind (*ἀμεταθέτων*, mit Anspielung auf *τὸ ἀμετάθετον* V. 17), in denen Gott unmöglich gelogen haben kann (*ἐν οἷς ἀδύνατον* — wie V. 4 — *ψεύσασθαι*, wie Act. 5, 4) seinem (wahrhaftigen) Wesen nach (*θεόν*, daher sicher ohne Art.). Die eine Thatsache ist, dass er Abraham die Verheissung gegeben hat (*ἐπαγγειλάμενος* V. 13), und die andere, dass er das, womit die Erfüllung der Verheissung beginnen sollte, und damit alles andere, durch einen Eid bekräftigt hat. Es erledigt sich damit der Einwand Hfm.'s, dass eine bereits erfüllte Weissagung (vgl. V. 15) nicht erst durch den Eidschwur, sondern eben durch ihre Erfüllung uns gewiss werde, da die Verheissung einer grossen Nachkommenschaft für Abraham in diesem ganzen Zusammenhang ja eben nur als Bedingung der ihm gewordenen Heilsverheissung in Betracht kommt und darum der Eid, der sie bekräftigt hat, sich auf diese mit bezieht. Die Absicht Gottes aber ging darauf, dass wir eine starke (*ἰσχυράν*, wie 5, 7) Ermunterung haben (*παράκλησιν ἔχωμεν*). Der ganze paränetische Zusammenhang verbietet, *παράκλ.* (Act. 4, 36. 13, 15) im Sinne von Trost (Vulg., Luth., Calv. u. d. meisten Aeltern bis Ebr.) zu nehmen. Die aber, denen diese Absicht Gottes galt, werden, wie 4, 3, charakterisirt als die, welche sich dazu geflüchtet haben (*οἱ καταφυγόντες*, vgl. Act. 14, 6), an der uns vorliegenden Hoffnung festzuhalten (*κρατῆσαι*, wie 4, 14). Das Bild setzt einfach voraus, dass die Gläubigen sich vom Verderben bedroht sehen und sich, da ihnen in Christo die Hoffnung einer Errettung

*) Die Beziehung des hier gemeinten Eidschwurs auf den, mit welchem Gott nach 7, 20 f. den messianischen Hohepriester einsetzte (Del., Hfm. u., wie es scheint, Hltzh. nach Aeltern), hat etwas sehr Verlockendes, sie ist aber undurchführbar, weil trotz der wiederholten Anspielungen an Psalm 110, 4 (5, 6. 10) von jener Einführung desselben noch nichts angedeutet war und daher die Leser diese Beziehung nicht verstehen konnten. Sie widerspricht aber auch der Anknüpfung von V. 13 f. an V. 11 f., weshalb Hfm. dort die Begründung in dem ganzen folgenden Abschnitt, d. h. eigentlich in unserem Verse finden musste, was offenbar unmöglich ist, und sie würde mindestens fordern, dass durch ein „auch“ die den Erben der Verheissung gegebene eidliche Versicherung von der dem Abraham gegebenen unterschieden wäre.

eröffnet ist (2, 3), an die ihnen damit vor Augen liegende (τῆς προκειμένης, vgl. 2 Kor. 8, 12. Jud. V. 7) Hoffnung anklammern. Sowohl wegen dieses Bildes wie wegen des Zusatzes προκειμ. kann ἐλπίδος in keiner Weise auf die subjective Hoffnung (Lün.), sondern nur auf die res sperata, das Hoffnungsgut (vgl. Röm. 8, 24), gehen, in dessen Besitz wir für immer vor dem Verderben geborgen sind*).

V. 19. ἦν ὡς ἄγκυραν ἔχομεν τῆς ψυχῆς) Das den Profanschriftstellern ebenso gangbare, wie der Schrift sonst fremde Bild kann nicht besagen, dass wir die subjective Hoffnung als einen Anker besitzen für die Seele, der ihr Halt und Schutz gewährt in den Stürmen und Nöthen des irdischen Lebens (Lün.); denn was der Seele Halt und Schutz geben soll, wie der Anker dem Schiffe, kann doch nicht in ihr sondern nur ausser ihr sein. Auch handelt es sich bei den καταφυγόντες V. 18 nicht um die Bedrohung der Seele durch irdische Stürme sowenig wie um die Gefahr, am Glauben Schiffbruch zu leiden (Keil), sondern um die Gefahr, einst von dem Zorngericht Gottes in das ewige Verderben hinabgerissen zu werden. Nur solange sie sich an das ihnen in Christo dargebotene Hoffnungsgut V. 18 anklammern, hat ihre Seele in demselben einen Halt und Schutz gegen jene Gefahr; denn die von Christo uns gebrachte σωτηρία ist eben die Errettung von jenem Verderben. Daher heisst jener Anker, und nicht die Hoffnung (Reuss nach Carpz.), sicher und darum zuverlässig (ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν), weil, wie ein guter Anker nicht loslässt, dies uns dargebotene Hoffnungsgut uns nicht genommen werden kann und darum die Errettung sicher verbürgt. Vollends kann aber nicht καὶ εἰσερχομένην εἰς τὸ

*) Bl., Lün., Del., Hfm., Hltzh. wollen nach Oecum. οἱ καταφυγόντες absolut nehmen; allein dasselbe bedarf nothwendig einer näheren Bestimmung; denn „die Geborgenen“ heisst es eben nicht, auch nicht, wenn man mit Hfm. ganz willkürlich aus dem Folgenden das Bild eines im Hafen geborgen vor Anker liegenden Schiffes einträgt. Das wäre höchstens ἀποφυγόντες (2. Petr. 2, 18). Ganz haltlos denkt Hltzh. an die Flucht von der alttestamentlichen Cultusstätte. Dagegen bedarf παράκλησιν durchaus keiner Ergänzung, da es sich ja im ganzen Zusammenhang um eine Ermunterung zum Festhalten der Hoffnung handelt, was sich ohnehin aus dem folgenden κρατῆσαι von selbst ergänzt. Denn allerdings ist es keineswegs nothwendig, bei der richtigen Verbindung κρατῆσαι, abweichend von 4, 14, im Sinne von Ergreifen (Luc. 8, 54) zu nehmen (vgl. Thol., de W., Krtz., Ew. u. A.) oder gar unmöglicher Weise von beidem (Krtz., Keil). Dass in τῆς προκειμ. ἐλπ. der objective mit dem subjectiven Sinn der Hoffnung vermischt (Bl., de W., Thol.) oder die subjective Hoffnung mit ihrem Inhalt zusammengedacht sei (Del.), ist natürlich ebenso unmöglich.

ἑσώτερον τοῦ καταπετάσματος von ἀγκύραν losgelöst werden (Bl. nach Bhm. u. Aelt.), da ja der Ausdruck sichtlich mit Bezug auf das Bild gewählt ist. Denn wie die Zuverlässigkeit des Ankers wesentlich davon abhängt, wie der Meeresgrund beschaffen ist, in den er eingesenkt, so wird betont, dass dieser Anker in die Wohnstätte Gottes, d. h. in die Welt der Ewigkeit und Unveränderlichkeit hineinreicht, wo also von einem Losewerden des Ankers keine Rede sein kann. Es ist doch nur ein völliges Verkennen des tertium comparationis, wenn man daran Anstoss nahm, dass der wirkliche Anker in den Meeresgrund hinab-, dieser in den Himmel hinaufgeht, und deshalb das Bild der Inconcinnität beschuldigt hat (vgl. noch Lün., Keil). Die Vorstellung, dass die über allen Himmeln liegende Wohnstätte Gottes (4, 14) das Urbild des Allerheiligsten war, in dem Jehova innerhalb der Paroeth d. h. des Vorhangs thronte, der dasselbe vom Heiligthum schied (vgl. zu dem Ausdruck Exod. 26, 33. Lev. 16, 2. 12. 15), setzt der Verf. als den Lesern geläufig voraus und wendet sie an um des Folgenden willen, wo er sich äusserst geschickt den Rückweg bahnt zu der 5, 10 unterbrochenen Erörterung über das Melchisedekpriesterthum Jesu. — V. 20. ὅπου statt des nie im N. T. vorkommenden ὅποι und daher schwerlich mit besonderer Significirung gebraucht (gegen Lün.), vgl. Matth. 8, 19. — πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν εἰσῆλθεν Ἰησοῦς) Die Vorstellung des Vorläufers knüpft an die des ἀρχηγός 2, 10 an, sofern er zuerst in das himmlische Heiligthum gelangt ist, in dem unser Hoffnungsziel liegt. In der Thatsache, dass der Mensch Jesus bereits dorthin gelangt ist, liegt für uns die Garantie, dass dort unser Hoffnungsgut aufgehoben ist, sofern er zu unserem Besten d. h. um uns dies Hoffnungsgut zu sichern, dort als Vorläufer hineinging. Die Praepos. gehört natürlich zum Verb. und nicht zu πρόδρομος (Thol., Ebr. nach Aelteren). Inwiefern aber sein Eingehen uns zu statten kam, zeigt der Participialsatz: κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα. Es ist damit angedeutet, dass er als Hohepriester einging, welcher die in seinem Tode vollbrachte Sühne vor Gott zur Geltung brachte und uns so den Eingang zu Gott und die Erlangung des Hoffnungsgutes ermöglichte. Allein es ist zugleich gesagt, dass er durch sein Eingehen ein Hohepriester nach der Rangstellung Melchisedeks wurde (vgl. 5, 10), als welcher er, was er ist, auf ewig ist (vgl. 5, 6). Damit erledigt sich der Streit, ob das κατὰ τ. τάξιν (Del., Lün.) oder das εἰς τ. αἰῶνα (Bl., Wörner) betont ist; weil nur dadurch, dass er jenes geworden, er dieses ist (vgl. Hfm., Keil), wie sofort eingehend erörtert wird (7, 4. 8).

Es beginnt nun erst die bereits 4, 14—5, 10 eingeleitete Erörterung über den melchisedekischen Charakter des messianischen Hohepriesters. Dieselbe geht aus von der Betrachtung des typischen Melchisedekbildes, wie es die Schrift zeichnet (7, 1—10), und zeigt, wie mit der Einsetzung eines Priesters nach diesem Vorbilde eine wesentliche Aenderung der Priesterordnung eingetreten sei (7, 11—17). Eine solche rechtfertigt sich aber nur, wenn das neue (messianische) Priesterthum zur Vollendung bringen konnte, was das alte nicht vollbracht hat (7, 18—25), weshalb dasselbe auch nicht mehr im irdischen, sondern im himmlischen Heiligthum funktionirt (7, 26—8, 5), womit die Erörterung durch die Rückkehr zu 6, 20 ausdrücklich abgeschlossen wird.

Kap. 7.

7, 1—10. Das typische Melchisedekbild*). — οὗτος γὰρ Μελχισεδέκ) will offenbar das κατὰ τὴν τάξιν Μελχ. 6, 20 begründen, und der Verf. erinnert deshalb in den folgenden Appositionen zuerst daran, wer der in Psalm 110 genannte Melchisedek war, indem er auf Gen. 14, 18 zurückgeht, wo er König von Salem (βασιλεὺς Σαλήμ) genannt wird und wo es ausdrücklich heisst: ἦν δὲ ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου**). Näher

*) V. 1. Lchm., Trg., WH. a. R. haben nach SABDEK ος συναπτησ., was ein für unseren Verf. unmögliches, völlig unmotivirtes Anakoluth ergäbe. Die Lesart beruht auf einem alten Schreibfehler (Verdoppelung des σ) oder auf irriger Conform. nach dem folgenden εν ω und ist mit Recht schon von CLP in ο συναπτ. verbessert. — V. 4 hat Tisch. nach SACKLP ω και δεκατην. Offenbare Conform. nach V. 2. Lchm., Trg. haben das και gestrichen, WH. es an den Rand gesetzt. — V. 6 hat die Rept. τον vor αβρ. nach AKLP, wie V. 10 ο vor μελχις. nach AEKLP.

**) Ganz von der Erklärung unseres Textes ab liegt die Frage, ob unser Verf. bei dem alttestamentlichen Salem mit den Targumim und Josephus an Jerusalem oder mit den eruditissimi unter den Hebräern bei Hieron. (ep. 126 ad Evagr.) an das 8 röm. Meilen südlich von Scythopolis gelegene Saleim (Salumias) gedacht habe, da durchaus nicht erhellt, ob er auf diese Frage überhaupt reflectirt hat. Die Ansicht der Ausleger über diese Frage, von denen die meisten mit den Kirchenvätern für jenes, Bl., Ew. nach Primas. für dieses entscheiden, ist dafür natürlich ganz gleichgültig, da für unseren Verf. immer nur die älteste Tradition in Betracht käme (vgl. Hfm.). Erasm., Luth., Calv. und die meisten Aeltern beginnen fälschlich mit βασιλ. bereits das Prädicat des Satzes, was wegen des V. 3 sich regelrecht anschliessenden Verbuns sprachlich unmöglich ist.

wird er mit Bezug auf die dortige Erzählung bezeichnet als der, welcher dem Abraham begegnete (ὁ συναντήσας Ἀβραάμ, vgl. Luc. 9, 37. 22, 10. Act. 10, 25), als derselbe zurückkehrte von der Niederlage der Könige (ὑποστρέφοντι ἀπὸ τῆς κοπῆς τῶν βασιλέων, vgl. Gen. 14, 17: μετὰ τ. ὑποστρ. ἀπὸ τ. κοπ. — τῶν βασ.); und ihn segnete (καὶ εὐλογήσας αὐτόν nach Gen. 14, 19). — V. 2. Wie V. 1 nur das priesterliche Thun des Melchisedek ausdrücklich erwähnt ist und nicht etwa seine Darbietung von Brot und Wein, so wird dem aus dem Schlusse von Gen. 14, 20 unmittelbar angeschlossen, welches Thun des Abraham demselben als „anerkennende Erwiderung“ (Hfm.) entsprach: ὃ καὶ δεκάτην ἀπὸ πάντων (wörtlich nach den LXX) ἐμέρισεν (vgl. Röm. 12, 3. 1 Kor. 7, 17) Ἀβραάμ; denn wie einem Priester theilte er ihm auch einen Zehnten von Allem zu, was er bei jenem Siege erbeutet hatte. — Nachdem alles Bisherige nur thatsächlich referirt hat, was die Schrift von Melchisedek erzählt, reflectirt das Folgende darauf, was dies für die Hauptaussage über ihn (V. 3) zu bedeuten hat. Insofern kann man sagen, es gehöre zum Prädikat (Del., Hfm.) oder vielmehr genauer, es motivirt dasselbe. Weil er zuerst zwar (πρῶτον μὲν, vgl. Jac. 3, 17), wenn er d. h. sein Name Melchisedek (V. 1) verdolmetscht wird (ἐρμηνευόμενος, vgl. Joh. 1, 43), ein König von Gerechtigkeit ist (βασιλεὺς δικαιοσύνης) d. h. ein König, dessen Eigenschaft (Gen. qual.) Gerechtigkeit ist, darnach aber auch (ἔπειτα δὲ καί, vgl. Jac. 3, 17) βασιλεὺς Σαλήμ, was bedeutet (ὅ ἐστιν) Friedenskönig (βασιλεὺς εἰρήνης), so erscheint er als ein Priester in der Rangstellung eines Königs und zwar eines solchen Königs, dessen Königthum seiner Natur nach kein Ende hat. Denn 1, 8 war bereits auf Grund von Psalm 45, 7 gezeigt, dass der König, dessen Scepter das Scepter der Gradheit ist d. h. aber der König der Gerechtigkeit ein ewiger König sei; und dass der grosse Friedenskönig ein ewiges Königreich habe, war den Lesern aus Jes. 9, 6 f. bekannt genug. Schon darum kann also der Melchisedek der Schrift nur der Typus des Priesters sein, der zugleich die Herrscherstellung in einem ewigen Königreich hat d. h. des messianischen*). — V. 3. Nicht nur aber, was die Schrift von ihm aussagt, sondern auch, was sie nicht von ihm sagt, will beachtet sein. Denn er ist in ihrer Darstellung vater- und mütterlos (ἀπάτωρ, ἀμήτωρ), sofern sie weder Vater noch

*) Diese offenbar vorbereitende Beziehung auf das μένει εἰς τὸ διηνεκές V. 3 wird von den Auslegern meist übersehen. Dass die Uebersetzung des Namens Melchisedek durch βασ. δικαιοσύνης statt

Mutter von ihm nennt, wie deutlich aus dem damit verbundenen ἀγενεαλόγητος erhellt, das ja nicht einen bezeichnet, der keine Vorfahren hat, sondern einen, von dem kein Geschlechtsregister gegeben wird. Obwohl der Verf. auch diesen Zug nachher verwerthet, um die Andersartigkeit seines Priestertums im Vergleich mit dem aaronitischen klarzustellen (V. 16), so ist es doch völlig willkürlich, hier schon eine Beziehung darauf anzunehmen (Hfm. nach Aelteren, vgl. Wörner, Keil). Vielmehr bereitet diese Aussage nur das μητε ἀρχὴν ἡμερῶν vor, sofern mit der Nennung der Eltern ja immer ein Anfang der Lebenstage gegeben wäre, den er durch sie genommen hat. Denn dass hier nicht an einen Anfang seiner Amtszeit gedacht werden kann (Hfm. nach Aelteren, vgl. Wörner, Keil), zeigt das damit verbundene μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, da den Gegensatz zum Lebensende nur der Lebensanfang bildet. Auch hier ist der Gegensatz klar gegen den, der ein Glied in einem menschlichen Stammbaum bildet und dem nach seinem Ende Nachkommen folgen, wie ihm Vorfahren vorangehen. Die subjective Negation erklärt sich nur daraus, dass hierdurch eben die Hauptaussage motivirt werden soll; und dass es auch hier sich nicht darum handelt, ob der geschichtliche Melchisedek einen Lebensanfang oder ein Lebensende hatte, sondern wie die Schrift diese typische Melchisedekgestalt darstelle, von deren Lebensanfang und Lebensende sie nichts sagt, erhellt daraus, dass im Gegensatz zu dieser Aussage es nicht heisst, er sei gleichgewesen, sondern er sei gleichgemacht worden dem Sohne Gottes (ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ Θεοῦ, vgl. Epist. Jerem. 5. 71), von dem ja Kap. 1 gesagt war, dass er von Ewigkeit her gewesen (1, 2 f.) und in Ewigkeit bleibe (1, 11 f.). Eben weil er in der Schrift offenbar als ein Typus des Messias dargestellt wird, der in dem ewigen Gottessohne erschienen, bleibt er Priester (μένει ἱερεὺς) εἰς τὸ διηνεχές, ein in der späteren Gräcität häufiger Ausdruck für die beständige Fortdauer. Vgl. Symm. Psalm 48, 15 statt des εἰς τὸν αἰῶνα der LXX, das hier durch das Synonymon aus 6, 20 aufgenommen wird. Damit ist freilich nicht der nichtsagende Gedanke ausgedrückt, dass er in dem, was er in der

δικαίος (Joseph. Antiq. I, 10, 2) ihn als den Bringer der Gerechtigkeit bezeichne (Lün. u. A.), ist offenbar unrichtig. Dass der Verf. βασι. Σαλ. nicht als Bezeichnung des Ortes seines Königthums, sondern als einen zweiten Personennamen gefasst habe (Bhm., Bl.) oder dass er Schalom mit Schalom verwechselt (de W., Lün., Krtz.), wird um so willkürlicher angenommen, da schon Philo den Namen ebenso deutet (leg. alleg. 3, 25).

biblischen Geschichte dem Abraham gegenüber sei, keinen Nachfolger gehabt habe (Hfm.), was sich doch von selbst versteht, auch nicht bloss, dass über das Ende seines Priesterthums in der Schrift nichts überliefert sei (Lün.), da ja eben gesagt wird, was aus den Schriftaussagen über ihn folge, sondern, dass der Melchisedek der Schrift nach dem, was von ihm gesagt und nicht gesagt ist, ein Priester für beständig bleibe d. h. der Typus eines Priesters sei, der nie Priester zu sein aufhört. Dann aber ist, was das γάρ V. 1 begründen wollte, Jesus, der ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα, ein Priester κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ (6, 20)*).

V. 4 ff. führt mit dem metabatischen δέ zu einem anderen Punkte über, der bei jenem Melchisedek in's Auge zu fassen ist (θεωρεῖτε δέ, vgl. Act. 17, 22), und zeigt, da die That-sache, um die es sich dabei handelt, bereits V. 2 f. erwähnt war, auf's Neue, dass dort ὁ συναντήσας — Ἀβρ. zum Subject gehörte und mit πρῶτον μὲν die Erläuterung über den einen Theil des vom Subject Gesagten begann. Betrachtet aber soll jetzt werden, wie gross (πηλίκος, vgl. Gal. 6, 11) dieser sei (οὗτος, vgl. V. 1), welchem einen Zehnten Abraham gab (ὃ δεκάτην Ἀβραάμ ἔδωκεν), wie es Gen. 14, 20 heisst, nur dass hier noch ausdrücklich hinzugefügt wird, derselbe sei

*) Ganz verfehlt waren darum die Speculationen des kirchlichen Alterthums, welche in Melchisedek einen Engel, eine Fleischwerdung des Sohnes oder des heil. Geistes oder μεγάλην τινὰ δύναμιν θεοῦ sehen, sowie die Neuerer, welche ihn wirklich nicht auf natürlichem Wege geboren und wie Henoch oder Elias in den Himmel entrückt glaubten (vgl. Nagel, Stud. u. Krit. 1849, 2). Vgl. selbst noch Bl. Allein verfehlt sind auch die Versuche der griech. Väter (vgl. selbst noch Bisp., Krtz.), das ἀπάτωρ, ἀμήτωρ und ἀγενεαλόγ. auch bei Christo nachzuweisen, da dieses nur das μήτε—μήτε vorbereitet und nur letzteres, geschweige denn alles von πρῶτον μὲν an (Hfm., Krtz., Keil), wie das sonst unverständliche δέ zeigt, durch ἀφωμοιωμ. κτλ. näher bestimmt wird, das sich natürlich nicht auf das Folgende bezieht (Grot.) und nicht auf die Vergleichung in Psalm 110 geht (Luth. u. Aeltere), womit der Gedanke geradezu umgekehrt wird. Ebenso liegt es völlig fern zu fragen, in welchem Sinne denn das Priesterthum des Melchisedek fort dauere (vgl. Auberlen, Stud. u. Krit. 1857, 3, Wörner), da überall nicht von Melchisedek als geschichtlicher Erscheinung die Rede ist, sondern von dem typisch-weissagenden Melchisedekbilde der Schrift, welches ein beständig dauerndes Priesterthum vor Augen stellt, weil ein König der Gerechtigkeit und des Friedens (V. 2) und einer, der nicht Eltern und Stammbaum, nicht Anfang und Ende hat (V. 3), nur ein solches Priesterthum haben kann. Die Aussage aber auf Christum selbst zu beziehen (Keil nach Wieseler), ist gänzlich wortwidrig.

ἐκ τῶν ἀχροθινίων (ἄπ. λεγ. im N. T.) genommen gewesen, was nicht nur die Beute überhaupt (Patr., Luth. u. d. Aelteren), sondern nach den Neueren seit Bl. die auserlesensten Beutestücke bezeichnet, und dass, wie die gesperrte Stellung der Apposition sehr nachdrücklich betont, die ganze Bedeutung dessen, der ihm solche priesterliche Ehre erwies, durch ὁ πατριάρχης (Act. 2, 29. 7, 8 f.) hervorgehoben wird, weil die Grösse und Erhabenheit jenes Priesters dadurch eben in das hellste Licht gesetzt wird*). Es handelt sich also um die Bedeutung, die dem Melchisedek aus der V. 2 erwähnten Thatsache erwächst, wie es sich V. 2 f. um die Bedeutung handelte, die ihm aus dem von seiner Person Gesagten und Nichtgesagten erwuchs, und nicht um die Vorzüge des Melchisedek vor den levitischen Priestern (so gew., vgl. Lün.), wenn dieselben auch gelegentlich benutzt werden, um jene Bedeutung in's Licht zu stellen. — V. 5 f. καὶ kann allerdings nicht: und zwar sein (so seit Bl. die Meisten, vgl. dagegen Hfm.), da ja ein μέν unmittelbar folgt; es wird vielmehr der Thatsache, dass kein Geringerer als der Ahnherr der Nation, Abraham, dem Melchisedek den Zehnten gab, ihre Kehrseite gegenüberstellt, wornach Melchisedek den Abraham bezehntete, weil aus ihr jene Bedeutung noch klarer erhellt. Dieselbe wird aber veranschaulicht an dem Gegensatz der gesetzlichen Zehntenerhebung, so dass hierdurch der Verf. erst auf die levitischen Priester zu sprechen kommt im Gegensatz zu ihm (οἱ μὲν ἐκ τῶν νιῶν Λευὶ τὴν ἱερατείαν λαμβάνοντες). Ohne Zweifel ist nämlich nur an diese, und nicht an die Leviten überhaupt* gedacht (Krtz.), da ἱερατεία (Luc. 1, 9, vgl. Exod. 29, 9. Num. 18, 7) nun einmal nichts Anderes als den Priesterdienst bezeichnet. Dass nicht Aaron als der genannt ist, von dem das Priesterthum stammt, beweist auf's Neue, dass es sich nicht um die Erhabenheit des Melchisedek über das alttestamentliche Priesterthum handelt, sondern um die Bedeutung seiner Bezehntung Abrahams im Verhältniss zu

*) Wie unpassend das καὶ der Rept. (s. d. textkrit. Anm.) ist, zeigen die verschiedenen Versuche der Ausleger, dasselbe zu erklären. Zu Ἀβρ. kann es nicht gehören (Luth., Grot.), weil es nicht dabei steht, zu δεῦρον (Krtz.) nicht, weil ja kein Gegensatz vorliegt gegen irgend etwas Anderes, was er ihm gab oder geben konnte (dies auch gegen Lün.: dem sogar den Zehnten Abraham gab); und dass dies Geben seiner Grösse entsprach (Hfm.), kann nicht betont sein, da ja dieselbe erst dadurch erläutert werden soll. Dass das θεωρεῖτε nicht indicativisch (Beng.) zu nehmen ist, sondern imperativisch, erhellt daraus, dass das θεωρεῖν nicht das einfache Sehen, sondern das anschauende Betrachten bezeichnet.

der, mit welcher ein Theil der Nachkommen Abrahams ihren Brüdern gegenüber beauftragt war. Eben darum ist auch nicht von Levi die Rede, der ja selbst noch garnicht Priester war, sondern von den Söhnen Levi's d. h. den Gliedern eines der 12 Stämme (vgl. Hfm.), welche im Besitz des Priestertums und damit des Zehntenrechts gedacht sind, so dass die Aaroniten es von ihnen her empfangen (λαμβ. ἐκ, wie Apoc. 5, 7. Joh. 1, 16), wobei die Zugehörigkeit derselben zu ihnen durch gleiche Abstammung als selbstverständlich vorausgesetzt ist. Diese nun haben Auftrag (ἐντολὴν ἔχουσιν), zu bezehnten das Volk (ἀποδεκατοῖν τὸν λαόν) d. h. den Zehnten von ihm zu nehmen (vgl. 1 Sam. 8, 15. 17) κατὰ τὸν νόμον, d. h. in der vom Gesetz vorgeschriebenen Weise (Num. 18, 20—30)*). — τοῦτ' ἔστιν) vgl. 2, 14, fügt die nähere Erklärung hinzu, dass es ihre Brüder waren (τοὺς ἀδελφοὺς αὐτῶν), die sie bezehneten. Hierin also muss das Moment liegen, um deswillen der Verf. die gesetzliche Zehntenerhebung mit der durch Melchisedek vollzogenen vergleicht. Dass darin aber irgend etwas Absonderliches, nur eben durch das Gesetz Festgestelltes, liege, wenn Brüder von Brüdern den Zehnten erheben (vgl. Lün., Hfm., Del.), wird rein eingetragen; denn nicht als Zeichen des Höheren im Vergleich mit dem Niederen, sondern als priesterliche Prärogative kommt hier, wie V. 2. 4, die Zehntenerhebung in Betracht. Daher kann auch das καίπερ (5, 8) ἐξεληλυθότας ἐκ τῆς ὁσφύος Ἀβραάμ (vgl. Gen. 35, 11) unmöglich bloss diese Gleichstellung erläutern wollen (Lün., Hfm. u. A.), in welchem Falle ein καί (auch) nicht fehlen könnte und das καίπερ ganz bedeutungslos würde, ge-

*) Das ἐκ τῶν υἱῶν Α. partitiv zu nehmen, ist einfach wortwidrig, sei es im Sinne von Bl., de W., Lün. (diejenigen von den Söhnen Levi's, welche das Priesteramt erhalten), bei welchem nothwendig der Art. vor λαμβάνοντες stehen müsste, sei es in dem von Hfm., der hinter οἱ ἐκ τ. υ. Α. ein ὄντες ergänzt, wie auch Ebr., Hltzh. thun, die nur ἐκ im Sinne der Abstammung nehmen (vgl. Del., Möller). Das κατὰ τὸν νόμον aber kann sprachlich weder von λαόν abhängen (Hfm. nach Bhm. u. Aelteren), noch sachlich von ἐντ. ἔχ. (Bl., Lün., Krtz., Keil u. A.), wobei es nothwendig ἐν τῷ νόμῳ heissen müsste, sondern nur von ἀποδεκατοῖν, wobei es steht (Del., Ew. u. d. Meisten). Es weist eben auf die gesetzliche Form der Zehntenerhebung hin, welche keine directe, sondern eine indirecte war (Num. 18, 28), sofern sie den Zehnten von dem levitischen Volkszehnten empfangen, was genau der Art entspricht, wie sie als solche bezeichnet waren, die von den Leviten her den Priesterdienst, also auch den von ihnen erhobenen Zehnten, empfangen. Die Hinweisung auf eine spätere Uebung, wonach die Priester direct den Zehnten erhoben (Bl., Del.), ist ganz ungehörig, da der Verf. überall nur und hier ausdrücklich auf das im Gesetz Verordnete Rücksicht nimmt.

schweige denn hervorheben, dass sie ihnen, obwohl Abrahamiden, doch als Brüder gleichstanden (Bhm., Bl.). Erst aus diesem Zusatz erhellt vielmehr, wiefern der Verf. die Bedeutung der Zehntenerhebung durch Melchisedek an dem Gegenbilde der priesterlichen illustriren kann. Er weist auf die Hoheit derer hin, welche sie als ihre Brüder zu bezehnten beauftragt waren. Obwohl diese als leibliche Nachkommen des Patriarchen V. 4 keiner derartigen Abgabe unterworfen schienen, hat das Gesetz den Priestern das Recht verliehen, sie zu bezehnten, woraus die hohe Bedeutung dieser priesterlichen Prärogative erhellt. — V. 6. Ist also festgestellt, dass schon die gesetzliche Zehntenerhebung der Priester eine hohe Prärogative war, so tritt nun in den Gegensatz dazu, wie es noch ein viel Grösseres war, wenn der, welcher doch nicht durch einen Stammbaum als aus ihnen stammend erwiesen wird, wie aus dem *ἀγενεαλόγητος* V. 3 erhellt, also diese gesetzliche Ordnung nicht einmal für sich anführen kann, nicht nur die leiblichen Nachkommen Abrahams, sondern diesen selbst bezehntet hat. Das *ὁ δέ* für sich zu nehmen (Hfm., vgl. der Sache nach auch Lün., Krtz., Keil u. A.) oder gar durch *τὴν ἱερατείαν λαβών* zu ergänzen (Bhm. nach Aelteren), ist ganz willkürlich, da sich die subjective Negation (*μὴ γενεαλογούμενος*, ἄπ. λεγ.; doch vgl. 1 Chron. 5, 1) völlig einfach daraus erklärt, dass darauf reflectirt wird, wie er doch mindestens gleicher Abkunft mit ihnen sein müsste, wenn er eine analoge Prärogative wie sie erhalten sollte. Das *ἐξ αὐτῶν* geht natürlich auf die Kinder Levi, nicht auf die Israeliten überhaupt (Schulz nach Aelteren) oder gar auf die *λαμβάνοντες* (Hfm., Keil), und zeigt, dass indirect in V. 4 die Abkunft der Priester von ihnen enthalten ist. Das Perf. *δεδεκάτωκεν Ἀβραάμ* weist nicht auf eine Thatsache der Vergangenheit an sich hin, sondern auf die in der Schrift vorliegende und darum das Verhältniss des Melchisedek zu Abraham dauernd feststellende (zu dem Simpl. *δεκατοῖν* vgl. Nehem. 10, 38). Darauf aber, dass dies ohne gesetzliche Bestimmung geschah (Del., Wörner), ist durchaus nicht hingedeutet. — Dass es hier noch ausschliesslich auf die Bedeutung der Bezehntung Abrahams und nicht auf die Vergleichung mit den levitischen Priestern ankommt, erhellt auf's Neue daraus, dass ohne jede Beziehung auf die letzteren das folgende *καὶ τὸν ἔχοντα τὰς ἐπαγγελίας εὐλόγηκεν* auf das priesterliche Thun des Melchisedek zurückweist, welches Abraham mit seiner Zehntengabe erwiderte (V. 1 f.). Noch einmal nämlich wird dabei hervorgehoben, dass der von Melchisedek bezehntete Abraham nicht nur der Ahnherr des

Volkes Gottes, sondern der Empfänger der Verheissungen (6, 13 f.) war, um dann zu betonen, wie hoch den Melchisedek die Thatsache erhebt, dass er diesen Verheissungsträger segnete. — V. 7. *χωρίς δὲ πάσης ἀντιλογίας*) vgl. 6, 16. Das metabatische *δέ* knüpft einen unwidersprechlichen Allgemeinsatz an, in dessen Licht diese Thatsache betrachtet sein will, denn wenn *τὸ ἔλαττον ὑπὸ τοῦ κρείττονος εὐλογεῖται*, so ist der Priester, dessen Segnung Abraham mit seiner Zehntgabe erwiderte, sicher der selbst über den Ahnherrn, der die Verheissungen hatte, Erhabene *).

V. 8 ff. *καὶ ὧδε μέν*) geht nicht auf das zeitlich Nähere im Gegensatz zu dem zeitlich Entfernteren (so gew., vgl. Hfm.), da keineswegs auf das Fortbestehen des levitischen Zehntenempfanges reflectirt wird (Lün.), sondern auf den im Gesetz den Priestern gegebenen Auftrag (V. 5) im Gegensatz zu dem von Melchisedek in der Schrift Gesagten (V. 1 f.), entspricht also dem lokalen *ἐκεῖ* wie Luc. 17, 21. 23. Jac. 2, 3 (vgl. Möller). Der Verf. kommt nämlich auf das levitische Zehntengesetz zurück, um zu zeigen, dass Melchisedek bei jenem Zehntenempfang so hoch über allen gesetzlichen Zehntenempfängern stand, wie nach V. 6 f. über Abraham. Denn hier nehmen Zehnten (*δεκάτας*, von den verschiedenen Arten des Zehnten, vgl. *πᾶσα δεκάτη* Lev. 27, 30 ff.) Menschen, die ihrer Natur nach sterben, wie das nachdrücklich betonte *ἀποθνήσκοντες* vor *ἄνθρωποι λαμβάνουσιν* sagt. Der Verf. kommt darauf, weil er die levitischen Priester nicht als solche charakterisirt hatte, die das Priesterthum besitzen, sondern als solche, die das Priesterthum von den Söhnen Levi's her empfangen, was ja voraussetzt, dass eine Priestergeneration nach der anderen hinstirbt und der folgenden das Priesterthum übergiebt. — *ἐκεῖ δὲ μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ*) Dort aber empfängt einer Zehnten, von welchem bezeugt wird (vgl. Act. 6, 3. 10, 22), natürlich in der Schrift (vgl. Röm. 3, 21), dass

*) Bei der engen Beziehung, in welche durch das *ὅ* καὶ V. 2 die Segnung und die Bezehung Abrahams gesetzt sind, ist es ganz unnatürlich, hier mit Hfm., der die Begründung der Grösse Melchisedek's in fünf Stücke zertheilt, beide als zwei ganz gesonderte Thatsachen zu betrachten, deren heilsgeschichtliche Bedeutung in's Licht gestellt sei, und gar diese der gesetzlichen Ordnung, jene dem in Verheissung gefassten Heil gegenüberzustellen (vgl. Del.). Dass immer noch die V. 4 genannte Zehntenabgabe Abrahams der Hauptgesichtspunkt für die daraus abgeleitete Grösse Melchisedek's ist, also der Hinweis auf die priesterliche Segnung, welche sie hervorrief, dem Hauptgedanken untergeordnet, zeigt ja die Rückkehr zu diesem in V. 8—10.

er lebt. An Psalm 110 (Bl., Krtz., Wörner, Hltzh. nach Theodoret) kann dabei unmöglich gedacht sein, auch nicht zugleich (Bhm., Riehm, Keil), da dort von Melchisedek überhaupt nichts bezeugt wird, sondern nur an das Zeugniß der Schrift, wie es V. 3 aufgefasst war (Calv., Grot., Beng., Del., Moll); denn dort erscheint Melchisedek nicht als ein ἀποθνήσκων, der seine Rechte einem Anderen übertragen müsste; die Schrift, die von keinem Anfang und Ende seiner Tage weiss (gegen Hfm.), bezeugt von ihm nur, dass er lebt, womit natürlich über ein thatsächliches Fortleben des geschichtlichen Melchisedek auch hier nichts ausgesagt ist (gegen Bl.). — V. 9. καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν) Die in der Profangräcität häufige, auch bei Philo, aber sonst nicht im N. T. sich findende Formel heisst nicht: um es kurz zu sagen (Beng. nach Aelteren), da im Vorigen noch nichts Aehnliches gesagt ist, sondern: so zu sagen, gewissermaassen. Sie will weder den Gedanken mildern (Lün.), noch ihn als einen schwer in Worte zu fassenden bezeichnen (Hfm.), sondern andeuten, dass das zu Sagende nicht in strengem Sinne gilt. Es kommt dem Verf. eben nur darauf an, die letzte Consequenz zu ziehen, welche zeigt, wie hoch Melchisedek nicht nur über Abraham, sondern über allen späteren Zehntenempfängern stand, sofern ja durch Abraham (δι' Ἀβραάμ) d. h. durch die Bezehtung Abrahams auch Levi (καὶ Λευεῖς) und mit ihm als Stammhaupt die ganze durch ihn repräsentirte Priesterschaft, die von ihm stammt, wie der Zusatz ὁ δεκάτας λαμβάνων zeigt, bezehntet ist und bleibt (δεδεκάτωται). — V. 10 aber zeigt, dass sich dem Verf. dieser Gedanke eben nicht durch die ganz willkürlichen Reflexionen Hfm.'s über den angeblich heilsgeschichtlichen Zusammenhang des melchisedekischen Priesterthums mit dem levitischen vermittelt. Denn wie das ganze Volk aus der Lende Abrahams hervorging (V. 5), so natürlich auch Levi und seine Nachkommen. Dann aber war dieser damals noch in der Lende seines Vaters (ἔτι γὰρ ἐν τῇ ὀσφύϊ τοῦ πατρὸς ἦν), weil Abraham, als ihm Melchisedek begegnete (ὅτε συνήντησεν αὐτῷ Μελχισεδέκ), noch keinen Sohn gezeugt hatte, also der Same, welchem seine gesammte Nachkommenschaft entspross, noch in ihm war. In diesem Sinne will es der Verf. verstanden wissen, dass in und mit Abraham gewissermaassen auch Levi bezehntet wurde, wodurch die Erhabenheit Melchisedek's über alle gesetzlichen Zehntenempfänger ebenso constatirt ist, wie seine Erhabenheit über Abraham durch dessen Bezehtung (V. 6).

7, 11—17. Die Aenderung der Priesterord-

nung*). — εἰ μὲν οὖν) Unmöglich kann der Inhalt dieses Bedingungssatzes aus V. 5—10 (Lün., Keil), aus 6, 20 (de W.) oder gar daraus, dass Melchisedek als Priester lebt (Hltzh.), gefolgert werden; es ist vielmehr lediglich die im Hauptsatze besprochene Thatsache, dass der in der Weissagung verkündigte und in Jesu aufgetretene Priester nach der Ordnung Melchisedeks ein ganz andersartiger Priester sei als die levitischen, welche sich aus alle dem ergibt, was V. 1—10 über das κατὰ τὴν τάξιν Melch. 6, 20 gesagt war (vgl. 2, 14, 4, 14). Der Gedanke des Vordersatzes aber ist ein ganz neuer, der nur den Gesichtspunkt angiebt, unter welchem die im Nachsatz gestellte Frage nach dem Bedürfniss eines so andersartigen Priesterthums betrachtet sein will. Daher auch das μὲν, welches andeutet, dass unter der hier zunächst aufgestellten Voraussetzung freilich ein solches kein Bedürfniss war, und welchem kein δέ folgen darf, weil in der Form des Bedingungssatzes schon angedeutet ist, dass dieser Fall eben nicht eingetreten, und in der Frageform des Nachsatzes, dass, da die thatsächlich eingetretene Aenderung des Priesterthums das Bedürfniss einer solchen voraussetzt, vielmehr der entgegengesetzte Fall stattgehabt hat. Es handelt sich nämlich darum, ob τελείωσις διὰ τῆς Λευιτικῆς ἱερωσύνης ᾗν. Von allen Deutungen der τελείωσις, welche in den Begriff irgendwie die jenseitige Vollendung hineinziehen (vgl. noch Lün., Krtz.), ist von vornherein abzusehen (vgl. d. Anm. zu 2, 10 S. 77). Eine Vollendung, die durch Vermittelung des levitischen (vgl. V. 5) Priesterthums (ἱερωσύνη, wie 1 Chron. 29, 22) zu Stande kommen sollte, kann der Natur der Sache nach nur eine solche sein, welche das religiöse Verhältniss des Israeliten zu Gott zu einem vollkommenen machte, indem es durch priesterliche Sühne ihn von der Schuldbefleckung reinigte und in den durch nichts mehr gestörten und getrüben Stand der Heiligkeit d. h. der Gottgeweihtheit versetzte. Dass die τελείωσις Christi 2, 10, 5, 9 eine andere ist, zeugt nicht von einer verschiedenen Bedeutung des Wortes, sondern liegt daran, dass der sündlose Gottessohn naturgemäss auf anderem Wege zur Vollendung gelangen musste wie die schuldbefleckten Menschen. Ehe nun

*) V. 11 hat die Rept. ἐπ αὐτῇ (K) st. ἐπ αὐτῆς und νενομοθεητο (EKL) st. d. Perf. — V. 13 haben AC(P) προσέσχεν st. -ηκεν, wie V. 6 εὐλογησεν st. -κεν. Beide Male kann die Möglichkeit einer Conform. nach dem vorhergehenden Perf. bei dem Gewicht der Gegenzeugen nicht in Betracht kommen. — V. 14 hat die Rept. οὐδεν περι ἱερωσύνης (KL) st. περι ἱερωσ. οὐδεν und V. 16 σαρκικῆς (EK) st. -ινῆς. Auch das μαρτυρεῖ V. 17 (CKL) st. -ρεῖται in ihr ist durch entscheidende Zeugen verurtheilt.

der Verf. es ausspricht, dass unter dieser Voraussetzung die Aufstellung eines andersartigen Priesters kein Bedürfniss gewesen wäre und dadurch dieselbe als unmögliche darthut, schaltet er einen Begründungssatz ein, der sich bei der offenbaren Unterbrechung des Satzgefüges deutlich als Parenthese markirt: *ὁ λαὸς γὰρ ἐπ' αὐτῆς νομοθετεῖται*. Das *νομοθετεῖν τι* (Exod. 24, 12), nach echt griechischer Weise in's Passivum umgesetzt (vgl. Win. § 39, 1), bezeichnet, dass das Volk mit einem Gesetze versehen worden ist und zwar auf Grund (vgl. Exod. 34, 27. 2 Kor. 13, 1) des levitischen Priesterthums, da *ἐπ' αὐτῆς* natürlich nicht mit Aeltern auf *τελείωσις* bezogen werden kann. Denn unmöglich konnte Gott einem sündhaften Volke ein Gesetz geben, das nothwendig vielfach von ihm übertreten werden musste, wenn er nicht zugleich durch das Priesterinstitut Vorsorge traf, dass diese Uebertretungen gesühnt werden konnten. Insofern beruhte die ganze Gesetzgebung auf dem levitischen Priesterthum, ohne dessen Voraussetzung sie undenkbar wäre, weil ja das Bundesverhältniss des Volkes zu Gott unmöglich war, wenn die unvermeidlichen Uebertretungen des Gesetzes dasselbe beständig störten und trübten. Nur so gefasst begründet dieser Satz wirklich die im Vordersatze liegende Voraussetzung, dass, wenn überhaupt Vollendung zu Stande kam, dies durch Vermittelung des Priesterthums geschehen musste; denn wenn in jenem Sinne die Gesetzgebung auf dem Priesterthum beruhte, so war von vornherein nicht eine Vollendung durch vollkommene Gesetzeserfüllung, sondern durch sühnende Vermittelung des Priesterthums in Aussicht genommen *). — *τίς ἔτι χρεῖα*) Vgl. 5, 12. In dieser Frage liegt die Aussage, dass, wenn jenes wäre, kein Bedürfniss vorhanden gewesen wäre, *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ ἕτερον ἀνίστασθαι ἱερέα*. Betont ist das *κατὰ τ. τ. Μ.*, das eben an 6, 20 und die ganze Erörterung darüber anknüpft; aus dieser aber erhellt, dass ein Priester nach der Rangstellung Melchisedeks ein ganz andersartiger (*ἕτερος*, im Unterschiede von *ἄλλος*,

*) Ganz wortwidrig ist die Erklärung, dass das Volk über das Priesterthum gesetzliche Unterweisung empfangen habe (Bl. nach Grot.); aber auch die gangbaren Erklärungen, dass das Priesterthum unauflöslich mit dem Gesetze, dessen Grundpfeiler es bilde, verbunden sei (Lün.), dass es für dasselbe maassgebend war (Hfm.), sind zu allgemein und unbestimmt, weshalb bei ihnen nicht evident wird, wie der Satz begründen kann, dass im Vordersatz die *τελείωσις* durch Vermittelung des levitischen Priesterthums erwartet wird. Ganz willkürlich denkt Hltzh. an die gesetzliche Verfassung „in Beziehung auf“ das Priesterthum.

besonders häufig bei Lucas) ist, als die levitischen. Dass das *ἀνίστασθαι* nicht medial (Bl., de W., Lün.), sondern passivisch zu fassen ist (vgl. Deut. 18, 15. Act. 13, 32), ist nach 5, 4 zweifellos. Es wird nämlich ein solcher aufgestellt in der schon 5, 6 angezogenen Stelle Psalm 110, 4, auf welche noch deutlich das parallele *καὶ οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν λέγεσθαι* hinweist. Die objective Negation zeigt, dass nicht das Verb., sondern ausschliesslich das *κατὰ τ. τ. Ἀ.* negirt wird (vgl. Kühner § 513, 4). Es soll also ausdrücklich hervorgehoben werden, dass jener andersartige Priester, der für die messianische Zeit aufgestellt wird, durch *κατὰ τ. τ. Μ.* als ein nichtaaronitischer bezeichnet wird, während doch an sich auch ein Priester nach der Rangstellung Aarons als der Priester der messianischen Vollendungszeit, der immerhin alle früheren in einzigartiger Weise überragen mochte, aufgestellt werden konnte. Das *ἀνίστασθαι* von *λέγεσθαι* abhängig zu machen (Luth. nach Aelteren), ergiebt eine ganz contorte Construction; und dass das Subj. im Parallelsatz nur *ἱερέα* sei (de W., Lün., Krtz.), ist eine ganz unbegründete Behauptung. — V. 12 begründet die eben gestellte Frage durch einen Hinweis auf die bedeutungsschwere Folge einer Aenderung des Priesterthums, sofern eben darum eine solche sicher nicht eingetreten wäre, wenn nicht ein dringendes Bedürfniss dazu vorgelegen hätte. Denn wenn (scil. mit der Aufstellung eines solchen andersartigen nichtaaronitischen Priesters) das Priesterthum verändert wird (*μετατιθεμένης γὰρ τῆς ἱερωσύνης*), tritt nothwendig (*ἐξ ἀνάγκης*, vgl. dieselbe Formel subjectiv gewandt 2 Kor. 9, 7) auch (*καί*) Gesetzesänderung ein (*νόμου μετάρθεις γίνεται*). Der Grund davon liegt in der V. 11 hervorgehobenen Thatsache, dass das Gesetz auf dem Priesterthum beruht, weshalb hier weder an das Priestergesetz (Grot. u. A., vgl. noch Hltzh.), was eine reine Tautologie ergäbe, noch an das Ceremonialgesetz allein (Calv. u. A.) gedacht werden kann*).

V. 13 f. begründet ausschliesslich (gegen Lün., Del., Krtz.

*) Eine völlige Umkehrung des Gedankenverhältnisses ergiebt die ohnehin sprachlich unmögliche Annahme, dass die parenthetische Zwischenbemerkung in V. 11 begründet werde (Lün., Wörner); und ganz fern liegt der dadurch ohnehin unerweisliche Gedanke, dass auch das Gesetz *τελείωσις* nicht bewirkt habe (Krtz.). Das in diesem Sinne nur hier vorkommende *μετατίθεσθαι* bezeichnet natürlich nicht bloss die Uebertragung des Priesterthums auf einen Nichtaaroniden (Chrys., Grot., Beng.), wodurch die absichtsvolle Beziehung zu dem *μετάρθεις* (*ἀπ. λεγ.*) zerstört wird.

u. A.) die in V. 12 vorausgesetzte Aenderung des Priestertums, da die damit gegebene Aenderung des Gesetzes dort nur ein Nebengedanke war, der die V. 11 gestellte Frage erklären sollte und im Folgenden gar nicht weiter in Betracht gezogen wird. — ἐφ' ὃν γὰρ λέγεται ταῦτα weist deutlich auf V. 11 zurück, wo es mit Anspielung auf Psalm 110, 4 heisst, dass der messianische Priester als ein nichtaaronitischer bezeichnet werde. Der nun, mit Bezug auf welchen (ἐπί c. Acc., wie Marc. 9, 12 f.) dieses dort gesagt wird, hat thatsächlich Antheil gehabt (vgl. 2, 14) durch seine Abstammung an einem anderen Stamme (φυλῆς ἑτέρας μετέσχηκεν). Das Perf. steht, weil das Resultat seines μετέχειν während seines irdischen Lebens auch noch bei dem in das himmlische Heiligthum eingegangenen fort dauert. Dass es aber im Verhältniss zu dem levitischen wirklich ein andersartiger (ἕτερος, wie V. 11) und nicht bloss irgend ein anderer der 12 Stämme (φυλή, vgl. Luc. 22, 30) war, erklärt der Relativsatz dadurch, dass es ein solcher war, von welchem her (ἀφ' ἧς) d. h. von welchem herstammend keiner dem Altar seine Sorgfalt gewidmet hat noch widmet, wie das Perf. hervorhebt (οὐδεὶς προσέσχηκεν τῷ θυσιαστηρίῳ). Es war also kein priesterlicher Stamm, der seine Glieder zum Altardienst verpflichtete. Zu προσέχειν τινί vgl. 1 Tim. 4, 13. — V. 14. πρόδηλον γάρ bezeichnet das vor Augen Liegende und daher allen Kundbare (vgl. 1 Tim. 5, 24 f.). — ὅτι ἐξ Ἰούδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος ἡμῶν Mit Nachdruck voran steht die Nennung der ἑτέρα φυλή (vgl. Apoc. 5, 5). Das ἀνατέλλειν hat mit dem Aufgehen der Gestirne (Theoph. u. Viele) sicher nichts zu thun, da nichts auf ein Bild, wie Num. 24, 17. Jes. 60, 1. Mal. 4, 2 hindeutet, sondern ist gewählt mit Anspielung an die Weissagungen vom Zemach (vgl. bes. Sach. 6, 12), welche von dem Bilde des Aufsprössens eines Gewächses (vgl. Gen. 19, 25) ausgehen, das aber in seiner Anwendung auf menschliche Herkunft kaum noch mit dem Bewusstsein seiner Bildlichkeit gebraucht wird. Ausdrücklich wird hier Jesus als unser (erhöhter) Herr bezeichnet, der auch in seiner Erhöhung noch seinen Charakter als Spross aus Juda trägt. Vom Stamme Juda aber heisst es, dass in Bezug auf ihn (εἰς ἣν φυλήν) über Priester, die etwa aus ihm genommen werden sollten (περὶ ἱερέων), nicht das Geringste Moses geredet hat (οὐδὲν Μωϋσῆς ἐλάλησεν).

V. 15 ff. καὶ περισσότερον ἔτι κατάδηλόν ἐστιν) knüpft noch ein zweites Moment an, aus welchem noch viel reichlicher (περισσ., wie 6, 17) ersichtlich ist (κατάδ., ἅπ. λεγ.),

dass eine Aenderung des Priesterthums eingetreten ist, als es aus der V. 13 f. erörterten Thatsache hervorging. Denn wie diese daran anknüpft, dass der messianische Priester V. 11 ein nichtaaronitischer genannt wird, so knüpft das Folgende schon im Wortlaut deutlich daran an, dass dort positiv von der Aufstellung eines andersartigen Priesters nach der Ordnung Melchisedeks geredet war*). — *εἰ κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισεδὲκ ἀνίσταται ἱερεὺς ἕτερος*) wenn doch, wie es V. 11 hiess, nach der Aehnlichkeit Melchisedeks ein andersartiger Priester aufgestellt wird. Statt *κατὰ τ. τάξιν Μελχ.*, das ja keineswegs dadurch erläutert wird (gegen Lün. u. d. Meisten), heisst es hier *κατὰ τὴν ὁμοιότητα* (4, 15), weil es nicht mehr auf die Rangstellung Melchisedeks ankommt, sondern auf eine Wesensähnlichkeit mit ihm, welche für seine Erhebung zum Priester maassgebend war und aus der eben erhellt, dass nicht nur ein Priester anderen Stammes an die Stelle der levitischen getreten ist, sondern ein ganz andersartiger, bei dem, wie bei dem *ἀγενεαλόγητος* V. 3, von einem Beruhen seines Priesterthums in leiblicher Herkunft überall keine Rede sein kann. — V. 16. *ὅς*) Der Relativsatz erklärt, worin die Andersartigkeit dieses Priesters und damit seine Aehnlichkeit mit Melchisedek beruht. Er ist nicht Priester geworden und ist es nicht (*οὐ γέγονεν*) nach der Norm eines fleischlichen Gebotes, wie die aaronitischen. Schon um dieses Gegensatzes willen kann *ἐντολῆς σαρκίνης* nur das Gebot bezeichnen, welches das Priesterthum von fleischlicher Abstammung abhängig macht und darum, weil es nur Fleischliches fordert, selbst fleischern ist**). Dann aber wird das *κατὰ νόμον*, wie schon das Fehlen des Artikels unmöglich macht, nicht das mosaische Gesetz

*) Dadurch, dass der Verf. formell an das aus V. 14 nachklingende *πρόδηλον* anknüpft, nur ein anderes verstärkendes Compositum wählend, hat sich Ebr. verleiten lassen, hier einen Beweis zu finden, dass Jesus aus Juda stammte, was doch weder eines Beweises bedurfte, noch im Folgenden bewiesen wird. Das fehlende Subject („es“) kann nach der Art der Anknüpfung nur auf dasselbe zurückweisen, was durch V. 13 f. bewiesen werden sollte, also nicht darauf, dass mit dem Wechsel des Priesterthums auch ein Wechsel des Gesetzes eingetreten sei (Bhm., Bl., de W., Lün., Keil nach Oec.) oder gar auf die Nothwendigkeit seiner Abrogation (Krtz.), aber auch nicht darauf, dass das levitische Priesterthum nicht Mittel der Vollendung gewesen sei (Beng., Hfm., Del., vgl. Moll), da davon im Folgenden gar keine Rede ist. Wenn Chrys. u. Spätere hier den Unterschied des alt- und neutestamentlichen Priesterthums begründet fanden, so ist das wenigstens im Ausdruck schief, während ein solcher mit der thatsächlichen Aenderung allerdings nothwendig gegeben ist.

**) Der Ausdruck macht nur Schwierigkeit, wenn man hier ganz

sein, als ob dasselbe als ein νόμος τῶν ἐντολῶν bezeichnet werden sollte (Chrys., Calv., Beng., Bhm., Thol.), und damit überhaupt nicht in der Bedeutung: Gesetz (Del., Hfm., Keil) genommen werden wollen, was immer eine Tautologie mit ἐντολῆς ergiebt, sondern in dem allgemeineren Sinne einer Norm (Röm. 7, 21. 23) für das ἱερὺς γεγονέναι (vgl. de W., Lün., Moll), wie sie jene ἐντολὴ σαρκίνη gab, so dass es ganz unnöthig ist, den Gen. als epexegeticus zu nehmen (gegen Hfm.). Dieser äusseren Norm, nach der nur geboten wäre, wie er es werden soll, tritt mit ἀλλὰ κατὰ δύναμιν gegenüber, dass er Priester geworden ist in Gemässheit einer Kraft, also eines ihm innewohnenden Vermögens, das ihn dazu befähigt. Dies kann aber unmöglich durch den Gen. epex. ζωῆς ἀκατάλυτον (ἄπ. λεγ.) selbst als ein unauflösliches Leben bezeichnet werden (gegen Hfm.), sondern nur als ein Vermögen, wie es unauflösliches Leben verleiht. Dann aber ist ohne Frage Christo ein solches an sich inhärend gedacht (Thol., Lün., Riehm), wie es eben nach V. 3 in dem typischen Melchisedekbilde der Schrift dargestellt wird und das Moment der ὁμοιότης Μελχ. V. 15 bildet. Nur dies unauflösliche Leben gab ihm das Vermögen, sich selbst im Kreuzestode zu opfern und dann doch, weil sein wahres Leben durch den leiblichen Tod nicht aufgelöst wurde, zu Gott zu gehen und vor seinem Angesicht in Ewigkeit priesterlich zu walten *). — V. 17. μαρτυρεῖται γάρ) denn er, nicht es (Bl., Bisp. u. A.), wird in der Psalmstelle (110, 4) bezeugt (vgl. V. 8), welche nun mit ὅτι recitativum wörtlich nach den LXX angeführt wird. Da die-

willkürlich den paulinischen Begriff von σάρξ und σαρκίος einträgt. Aber die Beziehung darauf, dass es mit Kleidung, Salbung, körperlicher Beschaffenheit, Alter, Verheirathung u. dgl. zu thun hat (Hfm., Keil), oder darauf, dass es nur sterbliche Menschen einsetzt (so Thdrt., Grot., Bl., de W.) und daher selbst hinfällig und vergänglich ist (Krtz., Möller nach Bhm. u. Aelteren), oder gar dass es nur für natürliche Menschen äusserliche Schranken und Vorbilder des Heils giebt (Ebr.), liegt auch dem Wortlaut ganz fern.

*) Dass δυν. ζωῆς ἀκατάλ. nicht heissen kann: eine Kraft Leben mitzuthellen (Calv. u. Aelt.) oder: ein Vermögen ewig zu leben (Bl., Thol., Lün., Krtz.), versteht sich von selbst. Dann aber kann auch die ζωὴ ἀκατάλ. nicht erst das Leben sein, das mit der Auferstehung beginnt (Del., Hfm., Moll, Möller, Krtz., Keil). Vielmehr konnte nur die Kraft des ihm seinem Wesen nach inhärenden Lebens ihm die Auferstehung ermöglichen. Allerdings ist er erst durch die Auferstehung und Erhöhung ein Priester κατὰ τὴν τάξιν Μ. geworden (Hfm.), da ja dazu die königliche Rangstellung gehört und ein ewiges Walten (V. 2 f.), aber er ist es eben nur geworden in Kraft des unauflöslichen Lebens, das er κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχ. V. 15 ursprünglich besass.

selbe von einem *ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα* redet, wird durch dieses Zeugniß begründet, dass es eine Kraft unauflöslichen Lebens war, durch welche er Priester geworden ist, da ohne eine solche Niemand, am wenigsten aber der, welcher sich priesterlich selbst opferte, ein *ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα* werden konnte.

7, 18—25. Der Grund für die Aenderung der Priesterordnung*). — *ἀθέτησις μὲν γὰρ γίνεται*) begründet den in der vorigen Ausführung liegenden Hauptgedanken, dass die V. 13—16 aufgewiesene und V. 17 noch einmal durch die Psalmstelle bestätigte Aenderung der Priesterordnung trotz ihrer V. 11 f. hervorgehobenen folgeschweren Bedeutung nothwendig geworden war**). Eben darum wird durch die gesperrte Wortstellung mit grossem Nachdruck hervorgehoben, dass mit dieser Aenderung allerdings eintritt, was den Hebräern, die bisher treu an dem Gesetze Gottes festgehalten hatten, so schwer begreiflich war (vgl. zu 5, 12) und was hier zum ersten Male ganz rückhaltlos ausgesprochen wird, eine Ausserkraftsetzung (*ἀθέτησις*, *ἀπ. λεγ.* von *ἀθετεῖν* Gal. 3, 15) eines göttlichen Gebotes, womit natürlich nicht das ganze Gesetz (Calv., Grot., Bhm. nach den Vätern), sondern die levitische Priesterordnung gemeint ist. Allein indem dasselbe durch das nachdrücklich vorangestellte *προαγοῦσης* (vgl. 1 Tim. 1, 18. 5, 24) vor *ἐντολῆς* als ein vorgängiges charakterisirt wird, liegt darin bereits angedeutet, wie es von vornherein in seiner Bestimmung lag, dass ihm ein anderes folgen sollte, welches es aufhob und eine andere Priesterordnung einsetzte. Das *διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενεὶς καὶ ἀνωφελές* aber nennt den Grund (vgl. Win. § 49, c), um deswillen seine Ausserkraftsetzung eintritt, und damit wird der erste Schritt gethan, um das Auffallende, was dieselbe nach dem *μὲν* zugestandener Maassen hat, zu erklären. Das Neutr. des Adj. (vgl. 6, 17) statt des Subst. abstr. hebt noch stärker die betreffende

*) V. 21 fügt Lchm. mit der Rept. (ADEKLP) *κατὰ τὴν τάξιν μελχ.* aus V. 17 hinter *τ. αἰῶνα* hinzu. Gegen die Bezeugung von **NBC** kann die Möglichkeit, dass es vor dem folgenden *κατὰ* ausgefallen sei, nicht aufkommen. — V. 22 hat die Rept. nach EKL *κατὰ τοσοῦτον* st. *-το*, und lässt das *καὶ* vor *κρείττονος* fort nach DEKLP. So auch Lchm., Trg., der aber das *καὶ* a. R. i. Kl. hat. — V. 23. Lchm., Trg. a. R. haben das *γεγονότες* hinter *ιερεῖς* nach ACDE, offenbare Conformation nach V. 20.

**) Unmöglich kann der Satz V. 17 an sich (vgl. Lün., Moll) oder V. 16 f. (Keil) begründen, da er dazu vielmehr im Verhältniss der Folgerung steht, weshalb auch Ebr. dem Sinne nach ein *οὖν* substituiert. Hfm. lässt V. 15 nach seiner Deutung begründet sein, die wohl erst hieraus abgeleitet ist.

Eigenschaft der ἐντολή als eine ihr ihrem Wesen nach, und nicht bloss thatsächlich und geschichtlich (vgl. Del., Hfm., Keil u. A.) anhaftende hervor. Die ihr anhaftende Schwäche (τὸ ἀσθενές, vgl. 1 Kor. 1, 25) machte es unmöglich, dass sie bewirkte, was man nach V. 11 von dem levitischen Priestertum hätte erwarten sollen, die τελείωσις, und constatirt eben damit ihre Unnützlichkeit (ἀνωφελές, vgl. Tit. 3, 9), um deretwillen sie endlich ausser Kraft gesetzt werden musste, da ein Gebot, welches seinen Zweck nicht erfüllt, überhaupt unbrauchbar ist und darum einem anderen Raum machen muss. — V. 19. οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος) charakterisirt sich durch das zu dem μὲν V. 17 nothwendig noch zu erwartende δέ aufs Deutlichste als eine Parenthese (vgl. den Zwischensatz in V. 11), welche mit deutlicher Rückweisung auf die τελείωσις in V. 11 die Aussage über die Kraftlosigkeit und Nutzlosigkeit des Gebotes begründet durch eine Aussage über das ganze Gesetz, von dem jene ἐντολή ein einzelner Theil war. Allerdings kann οὐδὲν nicht für οὐδένα genommen werden, wie die griechischen Väter (vgl. Grot., Bisp. u. A.) wollten; allein trotzdem muss das ἐτελείωσεν in demselben Sinne genommen werden, wie V. 11 (gegen Lün.); und das οὐδὲν sagt nur, dass das Gesetz in keiner Beziehung ein vollkommenes Verhältniss zu Gott hergestellt habe. Ist dies aber eine in Israel bekannte Wahrheit, auf die sich der Verf. zur Begründung von V. 17 beziehen kann, so darf man dafür freilich nicht bloss auf die messianische Hoffnung verweisen (Hfm.), die eben kein Israelite in einem Gegensatz zum Gesetz auffasste, sondern nur darauf, dass das Gesetz als ein Complex von Forderungen, die von dem sündhaften Volke doch nie vollkommen erfüllt wurden (vgl. zu V. 11), thatsächlich in keinem Stück die religiöse Vollendung bewirkt hat. Dann wird aber auch von der Priesterordnung als einem Theil des Gesetzes hinsichtlich der durch sie zu bewirkenden Vollendung dasselbe gelten. — ἐπεισαγωγὴ δὲ κρείττονος ἐλπίδος) bringt den Gegensatz zu ἀθέτησις μὲν προαγ. ἐντ., welcher nun vollends zeigt, wie die zugestandener Maassen so auffällige Thatsache der Abschaffung einer göttlichen ἐντολή durch den dafür gegebenen überreichen Ersatz ihr Befremdliches verliert. Dieser besteht aber darin, dass zu der neuen Priesterordnung eine bessere Hoffnung hinzu eingeführt wird, womit natürlich nicht ein besseres Hoffen (im subjectiven Sinn), sondern ein besseres Hoffnungsgut (res sperata, wie 6, 18) gemeint ist. Daraus folgt selbstverständlich, dass auch mit der προάγουσα ἐντολή eine Hoffnung verbunden war (gegen Del.), sofern doch auch von der Sühnung der levitischen Priester ein Erfolg gehofft und

nicht vergeblich erhofft wurde. Auch sie vermochte ja den Israeliten in das durch die Sünde gestörte Bundesverhältniss mit Gott wiederherzustellen, aber volle Sündenvergebung zu schaffen, wie sie allein die wirkliche Vollendung des religiösen Verhältnisses bringt, vermochte sie nicht*). Dass dieser Gegensatz dem Verf. vorschwebt, zeigt die Charakteristik dieser Hoffnung durch den Relativsatz; denn nur mittelst der gehofften vollen Sündenvergebung ($\delta\iota' \etaς$) vermögen wir Gott zu nahen ($\epsilonγγίζομεν τῷ Θεῷ$). Zur Erläuterung dafür genügt freilich die Verweisung auf Jac. 4, 8 (vgl. Jes. 29, 13) keineswegs (gegen Lün.); aber auch die Verweisung auf das priesterliche Nahen zu Gott (Exod. 19, 22. Lev. 10, 3), die Hfm. geltend macht, passt nicht, da dann ein betontes $\etaμεῖς$ stehen müsste und da der Gedanke eines allgemeinen Priestertums dem Hebräerbrief überhaupt ganz fremdartig ist. Gemeint ist ohne diese Beziehung, dass nur der vollkommen entsündigte Mensch dem heiligen Gott zuversichtlich nahen darf und dadurch eben sein religiöses Verhältniss zur Vollendung gekommen ist. Die Beschaffung dieser $\tauελείωσις$ ist es aber eben, was von der für diesen Zweck nothwendig eingetretenen neuen Priesterordnung erhofft wird.

V. 20 ff. $\kappaαί$) schliesst weder einen zweiten Vorzug der neuen Priesterordnung (Lün.), noch einen zweiten Beweis für die V. 11 angedeutete Unzulänglichkeit des levitischen Priester-

*) Sprachlich und sachlich unmöglich sind die Versuche, in $\epsilonπεισας. δέ$ nicht den Gegensatz zu $ἀθέτ. μέν$ zu sehen, wobei sich einfach $γίνεται$ ergänzt, sondern den V. 18 ohne Gegensatz zu lassen und in $\epsilonπεισας. δέ$ den Gegensatz zur ersten Vershälfte zu finden, mag man nun mit Ebr. nach Calv. u. Aelteren $\epsilonπεισας.$ als Prädikat nehmen und $ὁ νόμος ἦν$ ergänzen (aber seine Bedeutung bestand darin, Einführung einer besseren Hoffnung zu sein) oder mit Beza u. d. Meisten als Subject (aber die Einführung einer besseren Hoffnung hat zur Vollendung geleitet). Das Richtige haben schon die Väter und alle Neueren. Ganz vergeblich sucht man aber meist das $\epsilonπι-$ in $\epsilonπεισας.$ direct (vgl. de W.) oder indirect zu beseitigen (Lün.: es correspondirt dem $προ$ in $προας.$, Hfm.: es bezeichnet, dass das Neue da herein tritt, wo bis dahin das Alte besteht), da, was an die Stelle des aufgehobenen (V. 17) Alten tritt, eben nicht dazu hinzu tritt und eine Hoffnung nicht an die Stelle der mit einer (geringer werthigen) Hoffnung verbundenen $\epsilonντολή$ treten kann. Die $χοετιτων ελλης$ kann aber nicht eine zuverlässige und untrügliche sein (Lün.), da eine trügliche Hoffnung eben gar keine ist, weshalb man hier auch nicht an den bloss vorbildlichen Charakter der alttestamentlichen Sühne denken darf. Hfm. denkt an die Hoffnung, welche in dem Bestande eines die heilsgeschichtliche Besonderheit des israelitischen Volkes verbürgenden gesetzlichen Gottesdienstes lag, was doch sicher nicht genügt.

thums (Hfm.: für V. 15 nach seiner Deutung), sondern einen zweiten Grund an, weshalb eine neue Priesterordnung Bedürfniss geworden. Aber freilich handelt es sich auch hier um die Erreichung eines Zweckes, den das levitische Priesterthum nicht erreichen konnte, nämlich die Verbürgung eines besseren Bundes. Während aber bei dem V. 18 f. erörterten Moment nur die Thatsache ausgesprochen war, dass dasselbe mit der neuen Priesterordnung gegeben ist, da dieselbe erst im nächsten Theil ihre eingehende Begründung finden kann, schickt der Verf. hier zunächst voraus, inwiefern die Erreichung jenes Zweckes an das neue Priesterthum geknüpft ist. Das καὶ ὅσον (vgl. 3, 3) οὐ χωρὶς ὀρκωμοσίας (ἅπ. λεγ.) kann natürlich nur aus dem Vorigen ergänzt werden, wo eben von der Abschaffung der alten Priesterordnung und der Einführung einer besseren Hoffnung mit der neuen (V. 18 f.) geredet war. Dem Maasse entsprechend, in welchem dies in Psalm 110, 4 nicht ohne Eidschwur geschieht, ist damit die V. 22 angegebene Folge verknüpft*). Ehe dieselbe aber ausgesprochen wird, folgt wieder, wie V. 11. 19, eine durch die Trennung des Nachsatzes vom Vordersatze deutlich markirte Parenthese, in welcher auf den Unterschied, der in diesem Punkte zwischen der alten und der neuen Priesterordnung besteht, reflectirt wird. Denn die Einen zwar (οἱ μὲν γάρ, vgl. Phil. 1, 16 f.), nämlich die levitischen Priester, sind, wie mit Hervorhebung des Differenzpunktes, auf den es ankommt, durch Voranstellung des χωρὶς ὀρκωμοσίας vor εἰσὶν betont wird, solche, welche ohne Eidschwur Priester geworden sind und sind (ἑρεῖς γεγονότες, das also nicht mit Bl., de W., Lün., Krtz. als temp. periph. genommen werden darf). — V. 21. ὁ δὲ μετὰ ὀρκωμοσίας) der Andere aber, sc. der neue Priester nach der Ordnung Melchisedeks, ist einer, der mit einem Eidschwur (μετὰ c. Gen., wie 4, 16. 5, 7) Priester geworden ist durch den, der mit Bezug auf ihn (1, 7) spricht (διὰ τοῦ λέγοντος πρὸς αὐτόν), wie die Worte Psalm 110, 4 lauten: „Geschworen hat Jehova und es wird ihn nicht

*) Es ist hiernach nicht genau, wenn der Vordersatz nur durch ἐπεισαγ. κρείττ. ἐλπίδος γίνεται ergänzt wird (Bl., de W., Thol., Del., Moll, Hfm., Keil), da dieser Satz nur im Zusammenhange mit V. 18 sein richtiges Verständniss gewinnt. Eine Ergänzung aus dem Folgenden, sei es aus der Parenthese (Lün. nach Beng. u. A.: ἑρεῖς ἐστὶν γεγονώς) oder gar aus V. 22 (Ebr., Krtz. nach Wolf, Bhm. u. A.: ἔγγνος oder διαθήκ. ἔγγ. γέγονεν) ist sprachwidrig. Ganz irrig verknüpften die griech. Väter, die Parenthese verkennend, den Vordersatz noch mit V. 19: und zwar einer Hoffnung, die besser ist, da sie nicht ohne Eidschwur eingeführt wird (vgl. Luth.).

gereuen: Du bist Priester in Ewigkeit“. Gott ist es, der noch jetzt im Psalmwort spricht, nicht der einst zu ihm gesprochen hat (wie 5, 5, vgl. Bl., Lün., Krtz.), da die Hauptsache ja nicht die Anrede an den Messias, sondern der sie begleitende Schwur ist, und auch, was Gott den Psalmsänger über dies sein Thun reden heisst, ein directes Gotteswort ist. — V. 22. κατὰ τοσοῦτο) nimmt nach der Parenthese das καὶ ὅσον auf und gehört wegen des folgenden καὶ nicht zu κρείττονος διαθήκης (so gew., vgl. Hfm.): in eben dem Maasse ist auch eines besseren Bundes Bürge geworden Jesus (γέγονεν ἔγγυος Ἰησοῦς) und ist es noch (bem. des Perf.). Zum ersten Male tritt hier der Begriff des Bundes auf, der die Grundlage für die Erörterung des folgenden Theiles bildet d. h. des Gemeinschaftsverhältnisses, in welches Gott zu den ihm nahenden Entsündigten (V. 19) tritt, um in ihm alle seine Verheissungen an ihnen zu erfüllen. Die Bezeichnung desselben als eines besseren setzt ihn in ein Verhältniss zu dem am Sinai geschlossenen Bunde, der mit nicht vollkommen Entsündigten geschlossen ward und darum auch nicht zur Erfüllung der Verheissung führen konnte. Als der mit einem Eidschwur eingesetzte Priester, dessen Priesterthum Gott nicht widerrufen kann und wird, verbürgt Jesus für jedes der durch ihn vollendeten Bundesglieder den Bestand des Bundes bis zur Erfüllung aller Verheissung *). Zu ἔγγυος vgl. 2 Macc. 10, 28.

*) Achtet man auf den Zusammenhang des zweiten Moments mit dem ersten, so kann man weder fragen, wie der Verf. auf den Begriff des Bürgen komme (Krtz.: durch das ἐγγίζειν V. 19!), noch rein dogmatisirend bestimmen wollen, wie und wodurch Jesus dieser Bürge geworden sei (vgl. Lün.: durch seine Verkündigung, Leiden, Sterben und Auferstehen, während Bl., de W. an seinen Tod allein denken). Aeltere dogmatistische Ausleger dachten ganz wortwidrig daran, dass er durch sein stellvertretendes Leiden der Bürge der Menschen vor Gott geworden sei (vgl. Calv.), während Andere eine Verbürgung für Gott bei den Menschen (vgl. Grot., Wörner) hinzunehmen wollten (z. B. Baumg.). Auf völlig willkürliche Wege führt Hfm. seine Behauptung, dass das Wort διαθήκη, das doch die LXX regelmässig zum Ausdruck für den alttestamentlichen Begriff des Bundes brauchen, nicht „Bund“, sondern „Verfügung“ heisse (vgl. Hltzh.: Testamentsverfügung), zumal er dafür wieder die neue Ordnung der vorigen substituiert, welcher das neue Priesterthum angehört. Wenn er mit Del., Moll, Riehm, Möller, Keil behauptet, dass nur von dem erhöhten Christus die Rede sei, so ist hier so wenig speciell an seine Erhöhung wie an seinen Tod gedacht, sondern an die Einsetzung des Messias zum Priester im Psalmwort, da hier eben noch nicht auf die Art, wie er seinen Priesterdienst ausgerichtet habe (vgl. 8, 6), reflectirt wird. Dass ἔγγυος weder so viel als μεσότης (Krtz.), noch so viel als „Ausrichter“ ist (Luth.), liegt am Tage.

V. 23 ff. folgt, wie die Meisten erkennen, ein den beiden vorigen (V. 18 f. V. 20 ff.) paralleles drittes Moment; hier aber wird erst recht klar, dass das nicht ein dritter Vorzug des melchisedekischen Priesterthums ist (Lün.), da der V. 23 f. geltend gemachte ja bereits direkt V. 16 und indirekt V. 21 ausgesprochen war, geschweige denn ein neuer Beweis für die V. 11 angedeutete Unzulänglichkeit des levitischen Priesterthums, da hier ja eben eine ganz andere und nicht als zu beweisende, sondern als Beweismittel erwähnt wird; vielmehr, wie V. 25 klar genug zeigt, ein dritter Grund, weshalb eine Aenderung desselben dringendes Bedürfniss war. Allerdings wird derselbe, wie V. 22 in V. 20 f., eingeleitet durch eine Darlegung, wiefern das Priesterthum Jesu im Stande war zu leisten, was jenes nicht leisten konnte. Darum knüpft der Verf. schon formell möglichst genau an V. 21 an mit καὶ οἱ μὲν πλείονές εἰσιν γεγονότες ἱερεῖς: und die Einen sind solche, die als eine Mehrzahl Priester geworden sind. Dabei handelt es sich aber selbstverständlich nicht darum, dass mit Aaron seine Söhne zugleich zu Priestern gewählt wurden (Del., Keil nach Aelt.), sondern darum, dass das nach der Norm eines fleischlichen Gesetzes (V. 16) gewordene Priesterthum eine an die Geschlechtsfolge gebundene und darum successive Reihe von Priestern voraussetzt. Daher wird als Motiv hinzugefügt διὰ τὸ θανάτῳ κωλύεσθαι παραμένειν. Nicht dass ihnen etwas durch Sterben (bem. das Fehlen des Art.) verwehrt war (de W., Hfm.), sondern dass es ihnen immer noch verwehrt wird (κωλ., wie Act. 16, 6), sagt der artikulierte Inf. Praes.; und 'das παραμένειν (vgl. Phil. 1, 25) kann contextmässig nur darauf gehen, dass sie nicht bleiben, was sie geworden sind, da es „am Leben bleiben“ (de W., Lün., Hltzh.) weder heissen kann, noch der Gedanke, dass einer durch Sterben verhindert wird am Leben zu bleiben, einen Sinn hat. — V. 24. Wegen der offenbar absichtlichen Anknüpfung an V. 20 f. kann ὁ δέ nicht auf Ἰησοῦς V. 22 gehen (Hfm.), sondern wie V. 21 auf den Priester neuer Ordnung, der διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα d. h. auch hier nicht wegen seiner ewigen Lebensdauer (Lün. u. A.), sondern wegen seines auf ewig dauernden Priesterthums (V. 3) ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην. Dies ergibt keineswegs eine Tautologie, weil es sich hier um den Charakter handelt, den eben darum sein Priesterthum (ἱερωσ., wie V. 11) im Gegensatz zu dem levitischen hat. Das gewählte ἅπ. λεγ. ἀπαράβατον bezeichnet dasselbe aber offenbar als eines, welches nicht auf einen anderen übergeht (vgl. παραβ. im Sinne von Exod. 32, 8. Sir. 23, 18), da der passive Sinn (vgl. παραβ. im Sinne von

Matth. 15, 2 f.), an welchem Bl., de W., Lün., Del., Krtz. festhalten wollen, nur seine Unverletzlichkeit (Hltzh.) bedeuten könnte und erst künstlich in jenen Sinn umgedeutet werden muss (vgl. Hfm.). — V. 25. ὁ θεὸς vgl. 2, 17, bringt nun die dieser Eigenthümlichkeit des neuen Priesterthums entsprechende (καί) Consequenz, weshalb es ganz ungeschickt ist, wenn Hfm. den Vers von dem Vorigen lostrennt und mit dem Folgenden verbindet. Denn eben in ihr liegt der Grund, weshalb ein anderes Priesterthum an die Stelle des levitischen treten musste, welches das letzte und dringendste Bedürfniss nicht zu befriedigen vermochte, weil es nicht σώζειν εἰς τὸ παντελὲς δύναται. Gemeint ist die Errettung vom ewigen Verderben (2, 10. 5, 9), die keineswegs zu dem Begriff des Hohepriesterthums zurücklenkt (gegen Hfm.) und nicht in die Errettung aus jeder Noth (Keil) umgedeutet werden darf, sondern nur auf das letzte Ziel der Bundesstiftung V. 22 hinweist, da die Erlangung der Bundesverheissung ohne völlige (εἰς τὸ παντ., wie Luc. 13, 11) d. h. definitive Errettung unmöglich ist. Trotzdem ist es ebenso wider den Sprachgebrauch, dem σώζειν den positiven Sinn der Mittheilung der Seligkeit (Lün., Del., Krtz.), wie dem εἰς τὸ παντ. den Sinn von: in perpetuum (Vulg.) mit den griech. Vätern, Luth., Calv., Grot. u. Aeltern unterzuschieben. Wie absichtlich der Verf. in diesem dritten Moment die beiden vorigen zusammenfasst, um auf das letzte Moment, das durch das neue Priesterthum bezweckt wird, hinzuweisen, zeigt das τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ, das offenbar an das ἐγγίζομεν τ. θεῷ V. 19 anknüpft. Es bezeichnet darum auch weder das gläubige Herzunahen (Lün.), noch das Gebet zu Gott um Beistand in der Versuchung (Hfm. nach 4, 16), sondern die Berechtigung, durch seine priesterliche Vermittelung als Entsündigte zuversichtlich dem heiligen Gott zu nahen, worin eben die Vollendung des religiösen Verhältnisses liegt. — Der Partizipialsatz weist noch einmal darauf zurück, wiefern der neue Priester dies vermag, indem aber zu dem aus V. 24 im Gegensatz zu V. 23 unmittelbar sich ergebenden πάντοτε ζῶν hinzugefügt wird, dass dies sein stetiges Leben dazu dient, sie allezeit bei Gott zu vertreten (εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν, vgl. Röm. 8, 27. 34). Seine stetige priesterliche Fürbitte ist es, welche es ermöglicht, dass ihnen unter allen Anfechtungen rechtzeitige Hülfe zu Theil wird (4, 16) und so keine Versuchungen mehr die zur Vollendung ihres religiösen Verhältnisses Gebrachten dem neuen Bundesverhältniss mit Gott entreissen und ins Verderben führen können. Dass dieser

Gedanke nicht der philonischen Lehre von der Intercession des Logos bei Gott entlehnt ist, bedarf keines Beweises.

7, 26—8, 5. Der Hohepriester im himmlischen Heiligthum *). — τοιοῦτος γὰρ ἡμῖν καὶ ἔπρεπεν ἀρχιερεὺς) Dass hier der abschliessende Abschnitt des Theiles beginnt, zeigt schon die Art, wie erst jetzt wieder der Begriff des ἀρχιερεὺς auftritt, von dem derselbe ausging (4, 14 f. 5, 1. 5. 10. 6, 20), nachdem 7, 1—25 beständig nur von dem Priester κατὰ τ. τάξιν Μ. geredet war. Es hängt das aber damit zusammen, dass der erhöhte Christus stets als Hohepriester gedacht ist, weil, wie der folgende Theil zeigt, sein Eingang in das himmlische Allerheiligste eine spezifisch hohepriesterliche Funktion ist. Da nun das πάντοτε ζῶν V. 25 auf das Leben des Erhöhten hinweist, so kann der Verf. begründend anknüpfen, dass ein solcher Hohepriester, wie es der zu beständiger Vertretung bei Gott ewig lebende ist, uns auch geziemte (ἔπρεπεν, vgl. 2, 10) d. h. unseren Bedürfnissen entsprach **). Dass wir einen solchen in Jesu haben, brauchte nicht gesagt zu werden (gegen Hfm. u. Keil), da es sich aus der Anknüpfung an die vorige Erörterung über die in ihm eingetretene Aenderung des Priesterthums von selbst ergab. Daher kann aber an τοιοῦτος ἀρχ. ohne weiteres eine Reihe

*) V. 26. Das καὶ vor ἐπρεπεν fehlt in NCKLP, Rept.; WH. hat es in Klammern. Aber es ist wie V. 22 unverständlich ausgefallen. — V. 27 hat Tisch. nach NA προσενεγκας st. ανενεγκ. und Trg., WH. setzen es an den Rand. Allerdings könnte das αναφερειν zur Conformation gereizt haben; aber προσφ. ist der ganz überwiegend im H.B. gebräuchliche Ausdruck, der den Emendatoren noch näher lag. — 8, 2 ist das καὶ vor οὐκ ἀνθρ. (Rept. nach AKLP) zu streichen. — V. 4. Die Rept. hat γὰρ statt οὐν mit EKL, vor των προσφ. ein των ιερων hinzugefügt (KL) und den Art. vor νομον (DEKLP). — V. 5. Die Rept. hat nur nach Min. ποιησης st. -σεις.

**) Begründet wird also nicht das σώζειν—δύναται (Krtz., vgl. de W.), sondern das πάντοτε—αὐτῶν, das nicht bloss der Ausrichtung jenes σώζειν objectiv, sondern auch (καί) unserem Bedürfniss entsprach. Das τοιοῦτος kann natürlich nicht vorwärts weisen (Grot., Thol.) oder durch οἷος ὁ Ἰησοῦς aus V. 22 ergänzt werden (Wörner), aber auch nicht von ἀρχιερεὺς getrennt werden (Keil: denn ein solcher geziemte uns auch als Hohepriester, der da etc.). Ganz gekünstelt fasst Hfm. τοιοῦτος—ἀρχιερεὺς als Parenthese, um die folgenden Appositionen an πάντοτε ζῶν anzuschliessen. Man stiess sich daran, dass dieselben Eigenschaften enthalten, welche noch nicht in V. 25 angedeutet waren, übersah aber, dass sie nur die Voraussetzung entwickeln, unter denen ein Hohepriester, wie wir ihn bedürfen, uns in beständigem Leben vor Gott vertreten kann. Nach Hltzh. sind diese Bestimmungen nicht Appositionen, sondern Adjectiva zu ἀρχιερεὺς: „Das, worauf sich τοιοῦτος zurückbezieht, bestimmt die Eigenschaften ὁσῖος etc. näher“.

von näheren Bestimmungen angeknüpft werden, welche sichtlich von dem Hohepriester, den wir haben, hergenommen sind, aber doch den Hohepriester, den wir bedürfen, charakterisiren, sofern derselbe ohne sie das V. 25 von ihm Gesagte nicht ausrichten kann. Die drei ersten weisen auf seine Sündlosigkeit hin. Denn ὁσιος, ein Synonym von ἅγιος (vgl. Psalm 4, 4. 16, 10) bezeichnet die religiöse Weihe des Gottangehörigen (Tit. 1, 8. 1 Tim. 2, 8), während ἄκακος (Röm. 16, 18, vgl. Hiob 2, 3. 8, 20) verneint, dass irgend ein Arges in ihm ist, und ἀμίαντος (1 Petr. 1, 4, vgl. Sap. 3, 13. 8, 20), dass auch von aussen her nicht irgend eine Befleckung an ihn herangekommen und an ihm haften geblieben ist. Mit den Kategorien des Verhaltens gegen Gott, Menschen und sich selbst (Lün.) deckt sich die Bedeutung der Synonyma am wenigsten. Nur ein völlig sündenreiner kann uns vor Gott vertreten, weil er sonst selbst der Vertretung bedürfte. — Wie diese drei, so gehören die beiden folgenden Bestimmungen zusammen, da das κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν eben durch das ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γεγόμενος bewirkt ist, ohne dass man deshalb mit Hfm. das copulative καί in „auch“ verwandeln und γεγόμενος als einen dem κεχωρ. untergeordneten Zeitsatz nehmen darf. Nachdem durch dieses der Zustand der bleibenden Trennung (χωρίζ. ἀπό wie Act. 1, 4. 18, 2) von den Sündern bezeichnet war, konnte sehr wohl die That- sache seiner Erhöhung damit verbunden werden, durch die er höher (ὑψηλ. vgl. 1, 3) geworden als die Himmel, da sich ja von selbst verstand, dass durch diese Erhöhung jener Zustand der Abgeschiedenheit bewirkt war, es hier aber durchaus nicht auf eine neue Charakteristik jenes Zustandes ankam. Vielmehr soll die Verweisung auf die Erhöhung nur das Missverständniss ausschliessen, als handle es sich bei jener Geschiedenheit nur um die innerliche, die durch seine Sündlosigkeit gegeben war (Ebr., Krtz., Hltzh. nach Calv., Bhm. u. Aelteren). Freilich ist auch die räumliche Geschiedenheit nicht hervor- gehoben, weil sie jede Befleckung durch die Sünder verhin- derte (Bl., Thol., Lün., Moll), wobei man wohl gar die priesterliche Pflicht, sich vor jeder Verunreinigung zu bewahren, verglich oder jede Gefährdung durch dieselbe (Del.), sondern lediglich, weil er die schuldbefleckten Sünder, so lange er selbst noch unter ihnen verweilte, nicht vor Gott vertreten konnte; sondern erst als er nach Vollbringung seines Sühnopfers durch die Himmel hindurchgeschritten (4, 14) und in der jenseits derselben liegenden Wohnung Gottes erschienen war, um vor seinem Angesichte die von ihm vollbrachte Sühne zu ihren

Gunsten geltend zu machen (vgl. Hfm., Keil), was freilich auch erst im nächsten Theil näher entwickelt werden kann.

V. 27. $\delta\varsigma$) Der Relativsatz kann nicht ein neues Prädicat zu den V. 26 aufgezählten hinzufügen, sondern nur erläutern, wiefern Christum die genannten Eigenschaften im Unterschiede von den alttestamentlichen Hohepriestern befähigten, den V. 25 genannten Zweck zu erfüllen. Er bringt daher die negative Aussage, dass Christus sich nicht täglich in der Nothwendigkeit befindet ($\text{oὐκ ἔχει καὶ ἡμέραν ἀνάγκην}$, vgl. Luc. 14, 18. Jud. V. 3), zu thun, was jene thaten ($\text{ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς}$). Das καὶ ἡμέραν , das nichts Anderes heissen kann, als das $\text{καὶ ἐκάστην ἡμέραν}$ (3, 13, vgl. 10, 11), verneint mit Beziehung auf das $\text{πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν}$ V. 25, dass er nicht alltäglich zu thun hat, was er zu thun hätte, wenn er ein Hohepriester wäre, wie die alttestamentlichen, und nicht ein solcher, wie er V. 26 beschrieben ist, und was dann allerdings an jener stetigen Vertretung ihn hindern würde, weil er täglich auf's Neue erst thun müsste, was ihn zu solcher Vertretung befähigte*). Was aber die

*) Es ist also nicht gesagt, dass er nicht zu thun braucht, was die Hohepriester alltäglich thun müssen, was weder die Wortstellung erlaubt, da dann das καὶ ἡμέραν nach καθὼς οἱ ἀρχ. stehen müsste, noch der Context, in dem es sich um die Begründung des V. 25 handelt (vgl. das γάρ in V. 26), die mit der Frage, ob er so oft wie die alttestamentlichen Hohepriester die hohepriesterliche Pflicht zu erfüllen habe oder nicht, garnichts zu thun hat, da doch keinesfalls der Hohepriester alltäglich das Volk zu vertreten hatte vor dem Angesicht Gottes (vgl. Lev. 16, 2), wie unserem Verf. wohl bekannt ist (9, 7, vgl. Lev. 16, 29 f.). Es folgt aus dieser Stelle also durchaus nicht, dass der Verf. den Hohepriester alltäglich opfernd gedacht habe, was ja auch nach 10, 1 thatsächlich nicht der Fall ist (vgl. Hfm., Riehm, Keil, Hltzh.). Die dies trotzdem annehmen, erklären es entweder daraus, dass er mit der Cultusordnung nicht genau bekannt gewesen sei (so die Kritiker, vgl. Einl. § 2, 7); oder dass er die Cultusordnung in Leontopolis gemeint habe (Wieseler, vgl. Einl. § 3, 6); oder dass er mit dem hohepriesterlichen Opfer am grossen Versöhnungstage die täglichen Opfer der levitischen Priester (Exod. 29, 38 ff. Num. 28, 3 ff.) verschmolzen habe (vgl. Gerh., Calov, Bl., Thol., Lün. u. A.), was man bald für eine ungenaue Ausdrucksweise erklärt, bald dadurch rechtfertigt, dass der Hohepriester nach Josephus wenigstens an besonders festlichen Tagen (de bello jud. 5, 5, 7) oder gar nach der Mischna so oft es ihm beliebte, sich an diesen Opfern betheiligte (tract. Tamith 7, 3), und dass auch Philo dem Hohepriester ein tägliches Opfer beilegt (de speciall. legg. p. 797 E), wofür Del. (Zeitschr. für luth. Theol. 1860. 4. p. 593 f.) auch talmudische Stellen gefunden haben will. Aeltere halfen durch die keckste Umdeutung des Wortsinnes von καὶ ἡμέραν in ein „jährlich am bestimmten Tage“ (Schlicht., Mich.,

alttestamentlichen Hohepriester thun müssen, bezeichnet der Verf. ähnlich wie 5, 3 mit offenkundiger Anspielung auf das Sühnopfer des grossen Versöhnungstages (Lev. 16, 6. 9), an dem sie das Volk vor dem Angesichte Gottes vertraten (9, 7), dahin, dass sie zuvor (πρότερον, wie 4, 6) müssen für die eigenen Sünden (ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν, vgl. zu ἴδιος 4, 10) Opfer darbringen (θυσίας ἀναφέρειν sc. ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον, vgl. 1 Petr. 2, 5. Jac. 2, 21), danach (ἔπειτα, vgl. 7, 2) für die des Volkes (τῶν τοῦ λαοῦ). Ersteres mussten sie thun, weil sie nicht selbst schuldbefleckt vor Gott treten durften, letzteres weil sie ein schuldbeflecktes Volk nicht vor Gott vertreten durften. Da nun die letztere Nothwendigkeit durch die V. 26 charakterisirte Eigenthümlichkeit des himmlischen Hohepriesters an sich nicht aufgehoben werden konnte, so muss noch begründet werden, weshalb auch sie für denselben fortfiel. Schon darum geht das τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ natürlich nicht auf das ἐντυγχάνειν V. 25 (Hltzh.), sondern ausschliesslich auf die Opferdarbringung für die Sünde des Volkes und nicht auf beide Momente, da ja das Ausgeschlossensein des ersteren bei dem sündlosen (V. 26) Hohepriester zunächst gar keiner Begründung bedarf. Wenn Hfm. nach Grot., Schlicht. in Folge seiner Missdeutung von 5, 7 auch hier an ein Opfer denkt, das Jesus seiner sündlosen Schwachheit entsprechend in Gethsemane gebracht habe, so ist jeder Gedanke daran schon durch die gleich folgende Erläuterung ausgeschlossen. Dass er es aber ein für allemal (ἐφάπαξ, wie Röm. 6, 10) gethan hat, steht in augenfälliger Beziehung darauf, dass er es sonst alltäglich thun müsste, wenn er beständig die Menschen vor Gott vertreten wollte, und zeigt so auf's Neue, dass das καὶ ἡμέραν lediglich auf ihn geht und nicht auf die alttestamentlichen Hohepriester, die ja keinesfalls beständig das Volk vor Gott vertreten mussten (s. d. Anm.). Wenn nun durch ἐαυτὸν ἀνεγέγκας die Art, wie er es gethan hat, erläutert wird, so zeigt schon die offenkundige Anspielung auf das θυσίας ἀναφέρειν, dass hier nicht von der Darbringung des Blutes im Allerheiligsten (Krtz.) die Rede sein, aber ebenso wenig die Gebetsdarbringung in Gethsemane eingeschlossen werden kann, was Hfm. nur durch eine ganz

vgl. Grot.: saepissime, Bhm.: πολλάκις, de W.: διὰ παντός, Ebr.: einen Tag um den anderen), Krtz. dadurch, dass er die Worte lediglich darauf bezieht, die Hohepriester hätten sich tagtäglich unter dem Druck der Nothwendigkeit befunden, ehe sie alljährlich das Versöhnungsoffer brachten, immer zuerst für eigene Sünden opfern zu müssen, was erst recht eine völlige Umdeutung des Wortsinnes ist.

willkürliche Umdeutung jenes technischen Ausdrucks (Gen. 8, 20. Lev. 4, 10) zu ermöglichen sucht. Es ist hier seine Selbsthingabe in den Tod auf's Deutlichste als ein Sühnopfer dargestellt, das auf den Altar gebracht wird; und eben weil die Vollendung desselben ihn befähigte, das Volk beständig zu vertreten, kann er erst als der nach dieser Vollendung von den Sündern abgesonderte und zum Himmel erhöhte (V. 26) ein Hohepriester sein, wie wir ihn zu unserer Vertretung bedürfen.

V. 28 kann weder das *τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ* begründen (so gew., vgl. Lün.), das keiner Begründung bedarf und im Folgenden keine empfängt, da Christus *τετελειωμένος* ja erst geworden ist, nachdem er sein Selstopfer vollbracht (5, 9); ebenso wenig aber V. 27 (Hfm.), der selbst nur ein unlösbarer Theil des Gedankens in V. 26 f. ist. Dass die Begründung vielmehr auf diesen Hauptgedanken zurückgeht, zeigt deutlich die Art, wie jetzt erst wieder auf den Gegensatz des gesetzlichen Hohepriesterthums und des in der messianischen Weissagung eingesetzten zurückgegangen wird, von dem V. 18—25 gehandelt war. Ausdrücklich heisst es, dass das Gesetz (*ὁ νόμος γάρ*, vgl. V. 19) Menschen zu Priestern einsetzt, welche Schwachheit haben. Zu *ἀνθρώπους καθίστησιν ἀρχιερεῖς* vgl. 5, 1. Dass dabei Jesus nicht ein-, sondern ausgeschlossen ist (gegen Ebr.), versteht sich von selbst; aber wenn Menschen, wie sie das mosaische Gesetz zu Priestern bestellt, ausdrücklich als *ἔχοντας ἀσθένειαν* (vgl. 5, 2) bezeichnet werden, so kann eben Jesus nicht als mit ἀσθ. behaftet gedacht sein, wodurch Hfm.'s Mitbeziehung von V. 27 auf ein „seiner sündlosen Schwachheit“ entsprechendes Opfer definitiv ausgeschlossen ist. Denn hier gerade zeigt sich, dass der Verf. nicht an verschiedene Arten von ἀσθένεια denkt, sondern mit der natürlichen sittlichen Schwachheit des Menschen ohne weiteres Sünden gegeben denkt, wie die, für welche die alttestamentlichen Hohepriester opfern mussten (V. 27). — *ὁ λόγος δὲ τῆς ὀρκωμοσίας*) Gemeint ist das Psalmwort V. 21, das den messianischen Hohepriester mittelst eines Eidschwures einsetzt und, weil dieser erst nach dem Gesetze erfolgt ist (*τῆς μετὰ τὸν νόμον*), eben damit die Priesterordnung des Gesetzes aufhebt (V. 18). Wenn der auf diese Weise zum Priester Eingesetzte aber durch *υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον* charakterisirt wird, so wäre das *υἱὸν* ganz unmotivirt, wenn es nur das Sohnesverhältniss bezeichnete, in welches Christus durch seine Menschwerdung eingetreten (Hfm. und selbst Keil).

Es kann nur einen bezeichnen, der Sohn in dem 1, 2 f. voll entfalteten Sinne war und also allerdings im Gegensatz zu den ἄνθρωποι als solchen steht, wenn er auch ein Mensch geworden ist und in seiner Menschheit Gelegenheit gehabt hat, vollendet zu werden, wie von ihm 5, 8 f. gesagt war. Die auf ewig dauernde Eigenschaft dieses (sittlichen) Vollendetseins (vgl. das Part. Perf.), welche er dadurch erwarb, wird aber hervorgehoben im Gegensatz zu den ἔχοντες ἀσθενείαν, so dass auch hier der Context jede Umdeutung der τελείωσις Christi (vgl. zu 2, 10) ausschliesst, zumal die Erwähnung derselben deutlich genug auf die Prädicate ὅσιος, ἁκακος, ἁμίαντος in V. 26 zurückweist. Dadurch aber vollendet sich der Beweis, dass ein solcher Hohepriester, wie wir ihn nach 7, 26 f. brauchten, durch die messianische Verheissung eingesetzt und in ihrer Erfüllung durch Christum gegeben, also die Aufhebung der alttestamentlichen Priesterordnung durch die Aufrichtung einer neuen ersetzt ist, die das höchste ihr nach V. 25 gesteckte Ziel zu erreichen vermag. Vgl. Keil.

Kap. 8.

V. 1 f. κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις) fasst man am einfachsten als eine dem Hauptsatz vorausgeschickte Apposition, wie Röm. 8, 3 (vgl. Kühner § 406, 6. Anm. 8), obwohl der griechische Sprachgebrauch auch gestattet, es als selbstständigen Satz zu fassen, so dass ein auf das Folgende gehendes τοῦτο oder τόδε zu ergänzen wäre (vgl. ebendas. § 469, 1, d), wofür die Artikellosigkeit des κεφάλαιον sprechen könnte (Hfm.). Das δέ führt von dem über die persönlichen Eigenschaften des neutestamentlichen Hohepriesters 7, 26 Gesagten zu dem nun noch über seine Situation zu Sagenden über, mit welcher die spezifische Stätte seiner hohepriesterlichen Funktion gegeben ist. Es wird dies aber seinem Wesen nach als solches bezeichnet, worauf es bei dem zu Sagenden hauptsächlich ankommt (κεφάλ., in diesem Sinne nur hier), wie denn die ganze Erörterung über das melchisedekische Priesterthum an 6, 20 angeknüpft hatte, wo er als ins himmlische Heiligthum eingegangen erscheint, so dass der dort beginnende Abschnitt offenbar hier zu Ende geht *). Die Wieder-

*) Die Summe des Gesagten kann κεφάλ. nicht zusammenfassen (Erasm., Luth., Calv., Grot. u. A.), da das Folgende zwar in dem ὑψηλ. γέν. 7, 26 angedeutet, aber keineswegs an sich mit allem 7, 26 ff. Ausge-

aufnahme des *τοιούτων ἔχομεν ἀρχιερέα* aus 7, 26 zeigt deutlich, dass hier nicht ein neuer Theil beginnt (vgl. Krtz., Keil u. A.), sondern das dort Gesagte durch Betonung noch Eines Punktes zum Abschluss gebracht wird. Das *τοιούτων* weist aber deshalb natürlich nicht rückwärts (Bhm., Carpz.), sondern vorwärts auf den dasselbe erläuternden Relativsatz, welcher ganz wie 1, 3 aussagt, dass er sich zur Rechten des Thrones der Majestät gesetzt hat (*ὅς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης*), wo nur das *τ. θρόνου* (vgl. 4, 16) fehlt. Damit soll aber nicht auf die königliche Herrlichkeit Christi hingewiesen werden (Del., Krtz.), wie dort; denn so nahe der Melchisedektypus die Vereinigung der königlichen und priesterlichen Würde in Christo legte (7, 2), so liegt der Gedanke doch hier dem Context gänzlich fern, in dem es sich ausschliesslich um seine hohepriesterliche Qualität handelt. Eben darum wird auf die 1, 3 betonte Thatsache nur zurückgewiesen, um durch *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* hervorzuheben, dass er mit seiner Thronbesteigung seinen Ort im Himmel eingenommen hat, in welchen Ausdruck hier im Unterschiede von 7, 26 nach populärer Ausdrucksweise die ganze überirdische Welt zusammengefasst ist. Daher ist es auch contextwidrig, hier einen Unterschied des sitzenden von den im Allerheiligsten stehend fungirenden Priestern zu suchen (Bl. nach Aelteren), und das *ἐν τ. οὐρ.* gehört nicht zu *τῆς μεγαλ.* (Bhm.), sondern zu *ἐκάθισεν*. Ganz unnatürlich zieht es Hfm. zum Folgenden, wo es ja keineswegs eine der Bestimmung von *τῆς σκηνῆς* parallele Näherbestimmung von *τῶν ἁγίων* wäre, sondern eine offenbar das Ebenmaass jenes Verses störende Näherbestimmung des *λειτουργός*. — V. 2 hebt nun erst hervor, worauf es dem Verf. bei der Situation Christi im Himmel, zu der ihn seine Thronbesteigung geführt hat, ankommt, nämlich dass er sich dort niedergesetzt hat als Diener des Heiligthums (*τῶν ἁγίων λειτουργός*), woraus von selbst folgt, dass es sich um das

führten selbstverständlich gegeben war (gegen Hfm.) und da *τὰ λεγόμενα* nicht gleich *τὰ εἰρημμένα* genommen werden darf, wie freilich auch Ebr., Ew. nach Aelteren thun, oder gar mit Hfm. *ἀρχιερεῦσιν* ergänzt werden (beim Vorhandensein von solchen, die so heissen). Das *ἐπὶ* bezeichnet daher auch nicht, dass dies zu dem Gesagten hinzu kommt (Ebr. nach Aelteren), sondern es steht von den obwaltenden Umständen (Keil nach Kühner §438. II, 3, b) und das *τὰ λεγόμενα* geht auf die ganze Erörterung, das noch zu Sagende eingeschlossen. Es ist weder nöthig, vor *κεφάλ.* den Artikel zu denken (so gew., vgl. Bl., Riehm u. A.), noch ausdrücklich zu übersetzen: ein Hauptpunkt (Lün.), weil V. 6 noch ein anderer folge, da es sich nur um die Natur des zu Sagenden als solche handelt (vgl. Del., Krtz.).

himmlische Heiligthum handelt. Dieses wird mittelst des explicativen καί näher bezeichnet als die wahrhaftige Hütte (τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς) d. h. als die Wohnstätte Gottes, in welcher derselbe in voller Wirklichkeit wohnt, die also erst ganz dem entspricht, was die Stiftshütte darstellen sollte (vgl. den johanneischen Gebrauch von ἀληθινός). Wie es von dieser heisst, dass Moses sie ἐπηξεν (Ex. 33, 7), so heisst es von jener, dass Jehova sie herrichtete, eig. fest zusammenfügte, nicht ein Mensch (ἦν ἐπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἄνθρωπος *). Eben weil wir in diesem himmlischen Heiligthum, wo Gott in voller Wirklichkeit wohnt, vor Allem eines Priesters bedürfen, ist es eine solche Hauptsache, dass Christus dort seines ihm von Gott anvertrauten Dienstes waltet in Folge seiner Thronbesteigung.

V. 3 ff. kann nicht einen einzelnen Ausdruck, wie das λειτουργός (Lün. nach seiner falschen Fassung desselben) oder ἁγίων λειτ. (Krtz.) begründen wollen, sondern nur den ganzen Gedanken von V. 1 f., wonach es eine solche Hauptsache ist, dass der messianische Hohepriester im himmlischen Heiligthum seines Dienstes wartet. Allerdings liegt dann aber die eigentliche Begründung noch nicht in V. 3 für sich, sondern in dem,

*) Das λειτουργός bezeichnet im klassischen Sprachgebrauch jeden Träger eines öffentlichen Amtes und steht auch in den LXX für: Diener in verschiedenem Zusammenhange (Jos. 1, 1. 2 Chron. 9, 4. Psalm 102, 21, vgl. Röm. 13, 6. Phil. 2, 25); nur der Zusammenhang kann ihm die Bedeutung eines priesterlichen Dieners geben (Sir. 7, 30. Röm. 15, 16); die Bedeutung Opferpriester hat es nicht (gegen Lün.), und hier am wenigsten. Dass τῶν ἁγίων nicht masculinisch (Oecum., Schulz, Paulus) oder irgendwie von heiligen Dingen (Krtz. nach Seb. Schmidt, Ew., vgl. auch Luth.) genommen werden kann, liegt am Tage; aber es kann auch nicht das Allerheiligste im Unterschiede vom Heiligen (Del., Riehm, Klg., Wörner u. A.) bedeuten, da diese Scheidung im himmlischen Heiligthum nicht mehr statthat (vgl. Keil), sondern nur das Heiligthum überhaupt (1 Macc. 4, 36. 14, 15). Da nun der Israelite nur Ein Heiligthum kennt, in dem Gott Wohnung macht, so kann ein sachlicher Unterschied von σκηνή unmöglich stattfinden (vgl. z. B. Del.: der Thronhimmel Gottes und der Herrlichkeitshimmel der Engel und aller Seligen); sondern letzterer Ausdruck sagt nur, dass durch das Wohnen Gottes in ihm das himmlische Heiligthum die specifisch gottgeweihte Stätte wird, welche sein Name bezeichnet (vgl. Hltzh.). Denn die Stätte der wesentlichen Gegenwart Gottes bezeichnet der Ausdruck τὰ ἅγια an sich nicht, und woher σκηνή „die Stätte einer überweltlichen Weltgegenwart“ bezeichnen soll (Hfm.), ist nicht einzusehen. Uebrigens gehört ἀληθ. nicht zugleich zu τ. ἁγίων (gegen Lün.), da auch das irdische Heiligthum ein solches in vollstem Sinne ist.

was sich nach V. 4 f. aus diesem Allgemeinsatze als einer zweifellosen Voraussetzung ergibt (vgl. Hfm.). Denn hier ist zunächst nur, ganz wie 5, 1, bevorwortet, dass jeder Hohepriester behufs Darbringung unblutiger und blutiger Opfer bestellt wird (*πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς εἰς τὸ προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας καθίσταται*), woraus sich dann von selbst ergibt (*ὁθεν*, vgl. 2, 17. 7, 25), dass auch der Hohepriester, den wir nach V. 1 haben, als er sich als Diener des Heiligthums im Himmel zur Rechten Gottes setzte, etwas darzubringen haben musste. Da auf diese Thatsache zurückgewiesen wird (vgl. Hfm.), wird man das *ἀναγκαῖον* (vgl. Act. 13, 46) besser durch ἦν ergänzen (Beza, Beng., Bl., de W., Lün., Hfm., Wörner) als durch *ἐστίν* (Vulg., Luth., Calv. u. d. Meisten bis auf Ew., Moll, Keil). Das *ἔχειν τι καὶ τοῦτον ὁ προσενέγκη* geht aber nicht auf die Darbringung seines Selbstopfers auf Erden (so gew., vgl. Lün.), sondern da es sich um den Antritt seines Priesterthums im himmlischen Heiligthum handelt (V. 2), auf die Darbringung seines Blutes als Zeichens der vollbrachten Versöhnung vor Gott. Vgl. Lev. 1, 5. 7, 33. — V. 4. *εἰ μὲν οὖν ἦν ἐπὶ γῆς*) bringt nun erst die aus jener Voraussetzung sich ergebende Folgerung, in welcher die Begründung des Hauptgedankens von V. 1 f. liegt. Da in diesem ausgesprochen war, dass er im Himmel seinen Platz eingenommen hat, so involvirt das *μὲν*, dem kein *δέ* folgt, ganz wie 7, 11, den Rückblick auf diesen Gegensatz. Wenn er freilich, was durch V. 1 ausgeschlossen, auf Erden wäre, so wäre er auch nicht einmal Priester (*οὐδ' ἂν ἦν ἱερεὺς*) überhaupt, geschweige denn ein Hohepriester, wie wir ihn brauchen (7, 26), da ja (scil. *ἐπὶ γῆς*) vorhanden sind (bem. das nachdrücklich voranstehende *ὄντων*) die, welche gesetzmässig die Gaben darbringen (*τῶν προσφερόντων κατὰ νόμον τὰ δῶρα*). Auch ohne den sicher unechten Artikel (s. d. krit. Anm.) bezeichnet das *κατὰ νόμον*, dass es sich nicht um das thatsächliche Vorhandensein an sich, sondern darum handelt, dass dies nach göttlicher Bestimmung statthat (gegen Hfm.) und also das Eintreten eines Anderen, der nicht zu ihnen (den levitischen Priestern) gehört, ausschliesst. Offenbar um den Gedanken an die Opferdarbringung auszuschliessen, ist hier das allgemeine *προσφέρειν δῶρα* (vgl. zu 5, 1) gesetzt, welches nach V. 5 die Darbringung im heiligen Zelt bedeuten muss. Eben darum also, weil Christus auf Erden eine solche Darbringung, welche zum Wesen des Hohepriesters gehört (V. 3), garnicht vollziehen konnte der göttlichen Ordnung gemäss, ist es eine solche Hauptsache, dass unser Hohepriester sich als Diener des himmlischen

Heiligthums im Himmel niedergesetzt hat*). — V. 5. Das motivirende *οἵτινες* (vgl. 2, 3) kann nur erläutern wollen, warum die gesetzmässigen Priester jedes andere Priesterthum auf Erden ausschliessen, sofern sie nicht irgend einem Heiligthum auf Erden dienen, sondern dem einen, ausser welchem es, weil es Nachbild des himmlischen ist, kein anderes geben kann, dem er dienen könnte. Der Relativsatz kann also nicht die Unvollkommenheit des irdischen Heiligthums darstellen wollen (so gew.; vgl. Lün.), weder um den Schein zu entfernen, als ob die levitischen Priester einen Vorzug vor Christo hätten (Krtz.), noch um die Nothwendigkeit eines anderen darzuthun (Keil), sondern gerade die Einzigartigkeit (vgl. Hfm.); denn sie dienen einem Abbild und Schatten des himmlischen. Die gesperrte Wortstellung zeigt deutlich, dass das *ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ* der Objectsdativ zu *λατρεύουσιν* ist, und dieses nicht von dem Gottesdienst schlechthin genommen werden kann, so dass der Dativ die Art desselben ausdrückte (Calv., Beng., Schulz u. A.). Vgl. Sir. 4, 14. Das *ὑπόδειγμα*, das 4, 11 ein Beispiel d. h. einen eine Wahrheit concret veranschaulichenden Fall bezeichnete, ist hier nach der Erklärung im Folgenden (*τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι*) das veranschaulichende Abbild im Gegensatz zur Sache selbst, wie *σκιᾶ* (Col. 2, 17) die im Umriss die Gestalt wiedergebende Abschattung im Gegensatz zum Abgeschatteten, ohne dass damit eine Unvollkommenheit jenes Abbildes oder jener Abschattung indicirt wäre (gegen Lün. u. A.). Das *τῶν ἐπουρανίων* bezeichnet aber ohne Frage nach dem Zusammenhang mit *τῶν ἀγίων* V. 2 das himmlische Heiligthum selbst, und nicht die himmlischen Güter (Luth., vgl. Thol.) oder Verhältnisse (Ebr., vgl. Moll) oder das, was im Himmel ist, überhaupt (Del., Hfm.). Ohne Zweifel wird dadurch also die Stiftshütte auf Erden als

*) Dass *οὖν* die richtige Lesart ist, zeigen die vergeblichen Versuche von Ebr., Krtz., das *γάρ* zu rechtfertigen, das auch exegetisch unhaltbar ist, da es weder V. 3 begründen, noch ihm parallel stehen kann. Das *ἦν* heisst weder: wenn er gewesen wäre (Bhm., Kuin.), noch darf es durch *μόνον* (Grot.) oder *ἑρως* (Beng. u. Aeltere) ergänzt werden. Im Nachsatz liegt aber nicht der Gegensatz, dass er nicht einmal Priester, geschweige denn Hohepriester (Bl., Ew.) wäre, in welchem Fall *ἑρως* vor *ἦν* stehen müsste, und auch die Beziehung auf den wahren messianischen Priester (Primas. u. Aeltere) ist eingetragen. Die Part. Praes. dürfen nicht imperfectisch genommen werden (Pesch., Vulg., Grot.), sondern gehen auf den gesetzmässigen Bestand. Ganz irrig schloss Krtz. hieraus, dass Christi Hohepriesterthum erst mit seiner Erhöhung den Anfang genommen habe, da ja lediglich von der hohepriesterlichen Function der Darbringung im Heiligthum die Rede ist, die vielmehr die Opferdarbringung auf Erden voraussetzt.

ein schattenhaftes Abbild der wahrhaftigen (wesenhaften) Gotteswohnung im Himmel dargestellt und nicht als Abbild eines Zukünftigen, das erst durch Christi Heimgang zu Gott in der himmlischen Wohnung der Gemeinde Realität empfangen habe (Hfm.). — *καθὼς κεχρημάτισται Μωϋσῆς*) gemäss der göttlichen Weisung, mit welcher Moses versehen war. Zu der passivischen Wendung des *χρηματίζειν τινί τι* (Luc. 2, 26) vgl. Act. 10, 22. — *μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνήν*) heisst nicht: als er im Begriff stand (Bl.) oder vor hatte (Del.), sondern: als er sollte (1, 14), da erst durch die göttliche Offenbarung ihm die Weisung gegeben ward, das heilige Zelt herzustellen. Das *ἐπιτελεῖν* bezeichnet nicht die Vollendung des Begonnenen, wie Gal. 3, 3. Phil. 1, 6, sondern die Ausrichtung des Befohlenen und damit von Gott Beabsichtigten (vgl. Num. 23, 23). Dieser Satz wird nun begründet (*γάρ*) durch Verweisung auf Exod. 25, 40, welche Stelle nur durch das eingeschaltete *φησὶν* (vgl. Act. 25, 22) als ein Gottesspruch charakterisirt wird, und welche durch das dem Wortlaut der LXX hinzugefügte *πάντα* noch stärker hervorhebt, dass die irdische *σκηνή* ganz und gar ein Abbild der himmlischen war: Siehe, du sollst Alles machen nach dem Vorbilde, das dir auf dem Berge gezeigt ist *).

Hiermit ist die Erörterung über das melchisedekische Priesterthum Christi vollständig geschlossen. Obwohl im Flusse des Briefstils unmittelbar an das Vorige anknüpfend, beginnt

*) Unbegreiflich ist der Anstoss, den Hfm. an dem *γάρ* nimmt, das, genau wie 1 Cor. 6, 16, nicht die Thatsache, dass Gott das Folgende sagt, sondern den Inhalt der Aussage selbst als Begründung einführt. Er will es als Bestandtheil des Citats nehmen, indem er *ὅρα γάρ* als selbstständige Aufforderung fasst: Siehe es dir doch ja an. Vgl. dagegen Keil. Subject zu *φησὶν* ist natürlich Gott, weder *ὁ χρηματισμός* (Lün.), noch *ἡ γραφή* (Bhm.). Wunderlich meinte Bl. nach Grot. u. Aelteren, er habe selbst nur ein Abbild des Urbildes gesehen, so dass die levitischen Priester dem Abbilde eines Abbildes dienten. Aber auch die, welche diese Auffassung ablehnen, übersehen umgekehrt meist, dass jenes Urbild, weil der überirdischen Welt angehörig, an sich menschlichen Augen nicht sichtbar und für Menschen nicht darstellbar ist, also immer erst in einem für diesen Zweck von Gott gestalteten Bilde dem Moses gezeigt werden konnte, welches er unmittelbar nachbilden sollte. Dass er aber in ihm das himmlische Heiligthum selbst, so weit es überall geschaut werden kann, gesehen hatte, folgt nothwendig aus dem Zusammenhang und wird ganz willkürlich bestritten von Keil, nach dem er nur ein Modell der Stiftshütte (vgl. Ebr.: einen Bauriss, Moll: ein Bauvorbild), oder von Hfm., nach dem er überhaupt nichts Gegenwärtiges (s. o.) geschaut hatte. Von einem wirklich im Himmel vorhandenen und vom Himmel noch zu unterscheidenden Tempel kann ja keine Rede sein.

dennoch der dritte Theil des Briefes, welcher von dem Priesterdienste Christi d. h. insbesondere von seinem Opfer handelt. Das erhellt zweifellos daraus, dass die Erörterung darüber an den zuerst 7, 22 anklingenden Begriff des neuen Bundes anknüpft, dessen ausführliche Erläuterung den Eingang zu der neuen Betrachtung bildet (8, 6—13), wie dieselbe mit einem Rückblick darauf schliesst (10, 15—18). Ganz naturgemäss knüpft auch die Betrachtung selbst an das zuletzt über das irdische Heiligthum Gesagte an, um zunächst festzustellen, wie schon die Einrichtung desselben darauf hinweise, dass der Priesterdienst in ihm nicht habe bewirken können (9, 1—10), was der Priesterdienst Christi im Allerheiligsten bewirkt hat (9, 11—15). Es wird sodann gezeigt, wie dazu ein Opfer nothwendig gewesen sei (9, 16—23), wie es Christus vor seinem Eingange ins himmlische Heiligthum gebracht habe (9, 24—28), und wie die Wirkung dieses Opfers weder durch das jährliche Versöhnungsoffer (10, 1—10), noch durch die täglichen Opfer, die im neuen Bunde vielmehr definitiv abgeschafft sind, ersetzt werden könne (10, 11—18).

8, 6—13. Der neue Bund *). — *νυνὶ δέ*) nun aber, bei dieser Sachlage (vgl. Röm. 7, 17) d. h. da er in einem höheren Heiligthum dient als die Priester, welche dem einzigartigen irdischen dienen, hat er einen ungleich höheren Priesterdienst erlangt, als sie. Unmöglich kann das *δέ* dem *μέν* in V. 4

*) V. 6. Lehm., WH. txt., Trg. a. R. lesen *νυν* (BD) st. *νυνὶ*; aber das *I* fiel nach *N* so leicht aus reinem Versehen ab, und dass *νυνὶ* sonst nicht im H. B. vorkommt (doch vgl. 9, 26), spräche eher für die Rept. als dagegen. — Nur Trg. txt. hat die Form *τετευχεν* aus BE, Rept., die ebenso der späteren Gracität seit Aristot. angehört, wie das *τετυχεν* der meisten Mjse., statt der attischen Form *τετυχηκεν* (P). Vgl. Lob. ad Phryn. p. 395. — V. 7. Das *ετερως* (B) st. *δευτερας* ist sehr bemerkenswerth, da dies nach *πρωτη* so nahe lag. — V. 8. Die Rept. *αυτοις* (BEL, vgl. WH. a. R., Trg. txt.) ist der offenbaren Correctur *αυτους* (Tisch., Lehm.), welche die Verbindung mit *μεμφ.* sicher stellen sollte, vorzuziehen. — V. 10. Das *μου* nach *διαθηκη* (Lehm. nach ADE) ist nach V. 9 (vgl. auch Cod. B der LXX) hinzugefügt. — Ohne Grund liest Tisch. *ἐπι καρδιαν αυτων* (SK, vgl. WH. a. R.), da für *καρδια* auch B spricht, wo *καρδια εαυτων* offenbar nur verschrieben ist. Aber auch das *γραφω* (B) st. *επιγρ.* ist sehr beachtenswerth, da es in den LXX B hat, dessen Text auch sonst hier dem Verf. vorzuliegen scheint. — V. 11 hat die Rept. *τ. πλησιον* (P) st. *τ. πολιτην* und fügt nach *μικρου* ein *αυτων* hinzu (L). — V. 12. Das *και των ανομιων αυτων* (Lehm. nach Rept.), das in SK fehlt, ist der Zufügung nach 10, 17 so verdächtig (Tisch., WH., Trg.), und auch aus exeget. Gründen so unwahrscheinlich, dass die Möglichkeit eines Ausfalls per hom. kaum in Betracht kommen kann.

gegenüberstehen (so gew., vgl. Lün.) und so unser Vers den dort begonnenen Beweis abschliessen (Hfm.), da ja dort von dem Aufenthalt des Hohepriesters, hier von seinem Hohepriesterdienst die Rede ist. Ueberhaupt aber wird garnichts „bewiesen“, was im Vorigen ausgesagt ist (vgl. Hltzh.), weder dass er am himmlischen Heiligthum fungirt (Lün.), noch dass sich in seine Erhöhung zu Gott schliesslich Alles zusammenfasst (Hfm.), da ja das *νυνί* gerade auf den im Vorigen ausgesagten und begründeten Sachverhalt zurückweist und das *δέ* von ihm zu der ganz neuen, natürlich damit gegebenen Aussage *διαφορωτέρας τέτευχεν λειτουργίας* überleitet. Zu *τυγχάνειν τινός* vgl. Luc. 20, 35. Act. 24, 3. Nicht das Amt (Hfm., Keil) bezeichnet *λειτουργία*, sondern den priesterlichen Dienst (vgl. Luc. 1, 23), und der Comparativ bezeichnet, ganz wie 1, 4, nicht dass schon der Dienst der alttestamentlichen Priester *διάφορος* war (Hfm.), sondern dass der Vorzug seines Priesterdienstes ein um so grösserer war, um wie viel besser auch der Bund war, dessen Mittler er geworden ist. So wenig 7, 22 aus dem höheren Priesterrange Christi die vorzüglichere Beschaffenheit des durch ihn vermittelten Bundes abgeleitet war, so wenig wird hier umgekehrt diese aus jenem gefolgert (gegen Lün.). Vielmehr wird durch das *ὅσω καὶ κρείττονός ἐστιν διαθήκης* (vgl. das die Uebereinstimmung beider Begriffe betonende *καί*) lediglich der Grad des Vorzugs seiner *λειτουργία* an dem Grade des Vorzugs des Bundes bemessen, dessen *μεσίτης* er ist. Schon dieser Begriff zeigt deutlich, dass die *διαθήκη* als ein Verhältniss zwischen Gott und Menschen gedacht ist, da, wenn es sich um eine göttliche Verfügung (Hfm.) handelte, der *μεσίτης* nicht „der, welcher macht, dass dieselbe eintritt“, sondern nur, wie Gal. 3, 19, der Uebermittler derselben sein könnte, wodurch jede reale Beziehung zwischen dem Priesterdienst Christi und seiner Bundesmittlerschaft verloren ginge. Vielmehr ist er der Mittler eines besseren d. h. wirklich zum Ziele der Erlangung der Bundesverheissung führenden Bundes (vgl. zu 7, 22), sofern sein Priesterdienst die vollständige Entsündigung beschafft und damit die volle Gemeinschaft mit Gott und die Erreichung ihres letzten Zweckes ermöglicht hat. Dies sagt deutlich der Relativsatz, welcher mit dem argumentirenden *ἥτις* (vgl. V. 5) erläutert, wiefern dieser Bund ein besserer ist. Er ist es nämlich als einer, welcher gesetzlich geordnet ist auf Grund besserer Verheissungen (*ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νομοθεῖται*). Das *νομοθεῖσθαι* bezeichnet hier, anders als 7, 11, weil nicht auf Menschen, sondern auf die Sache selbst angewandt, die gesetzliche Regelung des neuen

Bundesverhältnisses. Dadurch soll freilich derselbe nicht mit dem alten in Parallele gestellt werden (so gew., vgl. Lün.), sondern es soll angedeutet werden, dass auch der neue Bund seine festen gottgegebenen Ordnungen hat, aus denen man sein Wesen erschliessen kann. Unzweifelhaft denkt der Verf. diese in der alttestamentlichen Grundstelle, welche den neuen Bund verheisst, gegeben (vgl. V. 10 ff.); und schon darum können die besseren Verheissungen, auf Grund derer (ἐπί c. Dat., wie 2, 13) jene Ordnung erfolgt ist, nur die in dieser Weissagung gegebenen sein. Unter ihnen aber bildet sichtlich dem Verf. die Verheissung einer vollkommenen Sündenvergebung den Höhepunkt. Gerade durch diese Verheissungen, die in ihm unmittelbar erfüllt werden, unterscheidet sich ja der neue Bund vom alten, durch sie charakterisirt er sich als der bessere *). — V. 7. εἰ γὰρ ἡ πρώτη ἐκείνη ἦν ἄμειπτος) rechtfertigt die Bezeichnung des neuen Bundes als eines besseren, welche doch jedenfalls voraussetzt, dass der alte nicht so gut, also etwas an ihm auszusetzen war, durch einen Satz, welcher, wie 7, 11. 8, 4, das Gegentheil davon nach dem vorliegenden Thatbestande als etwas Unannehmbares darstellt. Denn wenn jener erste tadellos (Luc. 1, 6. Phil. 2, 15), also an ihm nichts auszusetzen gewesen wäre, so würde nicht für einen zweiten ein Ort gesucht werden (οὐκ ἂν δευτέρας ἐζητεῖτο τόπος). Damit ist weder ein Platz in den Herzen gemeint (Bl. wegen V. 10, wo ja garnicht der Bund in die Herzen geschrieben wird), noch eine Vermischung zweier Constructionen entstanden (Lün.), da der Gedanke, dass ein zweiter Bund gesucht wurde, gewiss dem Verf. ganz fern lag und daher nicht mit dem anderen, dass kein Platz für ihn da war, vermischt werden konnte. Zu modern denken Del., Krtz.,

*) Die Auffassung der Kirchenväter, wonach diese besseren Verheissungen die Verheissungen der ewigen Seligkeit und der himmlischen Güter sind im Gegensatz zu den irdischen und zeitlichen Gütern, die der alte Bund verhies, ist zwar von Bisp., Hfm. u. A. erneuert, aber nach dem Vorgange von Calv. u. Calov seit Bl. mit Recht von den Meisten (vgl. auch Keil) verworfen. Die Verheissung, deren Erfüllung durch den Bund vermittelt werden sollte, ist dieselbe im A. wie im N. Bunde (vgl. 4, 3. 6, 13); aber der alte Bund vermochte die Erfüllung derselben nicht herbeizuführen, erst der neue Bund vermag es auf Grund der in seiner Weissagung gegebenen und in seiner Verwirklichung sich unmittelbar erfüllenden Verheissungen. Vgl. 7, 18 f. 22. Nicht dass der neue Bund den Glauben an Jesum fordert statt der Gesetzeserfüllung (Hfm.), ist durch seine gottgegebene Ordnung bestimmt, sondern, dass in ihm die Vorbedingungen für die Erfüllung der alten Bundesverheissung sich verwirklichen durch die Erfüllung der V. 10—12 gegebenen Verheissungen.

Keil an einen Platz in der Heilsgeschichte. Es kann doch nur Einen Bund Gottes mit den Menschen geben, der seinem Zweck entspricht, und wo bereits ein solcher zu Recht besteht, da ist kein Raum für einen zweiten da. Wenn nun Gott einen neuen Bund verheisst, so muss es doch eine Stelle gegeben haben, an welcher der erste seinem Zwecke nicht entsprach, also etwas an ihm auszusetzen gewesen sein. Das aber ist gerade die Stelle, an welcher der neue Bund, wie ihn Gott in der Weissagung beschreibt, eintreten will, um zu leisten, was jener nicht zu leisten vermochte; und indem Gott einen solchen Bund in Aussicht stellt, wird allerdings eine Stelle gesucht, wo für ihn noch Raum ist. — V. 8. *μεμφόμενος γὰρ αὐτοῖς λέγει*) begründet weder bloss die erste (Lün.), noch die zweite Hälfte des Verses (Hfm.), sondern den in dem ganzen Satze indirect liegenden affirmativen Gedanken, dass, weil jener erste nicht tadellos war, Raum für einen zweiten gesucht wurde (Keil). Nun scheint allerdings das *μεμφόμενος* wegen seiner offenbaren Beziehung auf *ἄμεμπτος* auf den Bund gehen zu müssen und also das *αὐτοῖς* zu *λέγει* zu gehören (Bl., Lün., Krtz., Ew., Hltzh. nach Grot. u. Aelteren), wobei es ziemlich gleichgültig bleibt, ob man das *μεμφόμενος* zunächst ganz unbestimmt lässt (de W., Moll). Allein dann bleibt die nachdrückliche Voranstellung des *αὐτοῖς* vor *λέγει* völlig unerklärbar; und in der That ist auch in der folgenden Stelle kein Tadel über den ersten Bund, sondern über die Genossen desselben — das sind die *αὐτοί* — ausgesprochen. Der Nerv des Gedankens liegt also darin, dass Gott, indem er sie tadelt (*μέμψεσθαι* c. Dat., wie 2 Macc. 2, 7), nicht etwa andere Genossen des Bundes an ihre Stelle zu setzen verheisst, sondern die Aufrichtung eines neuen Bundes. Denn damit ist indirect gesagt, dass der erste nicht vermochte, seine Genossen tadellos zu machen, und also noch Raum da war für einen zweiten Bund, der dies zu thun im Stande war, was übrigens in der Sache von Vertretern der verschiedenen Auffassungen anerkannt wird (vgl. Grot., Moll mit Del., Hfm.). Es folgt nämlich die Weissagung Jerem. 31, 31—34: „Siehe, Tage kommen, spricht Jehova, und dann will ich vollenden über das Haus Israel und das Haus Juda einen neuen Bund“. Da die lange Stelle, die im Uebrigen so wörtlich citirt wird, dem Verf. offenbar vorgelegen hat, so kann er nur absichtlich das *διαθήσομαι* der LXX durch *συντελέσω* ersetzt haben, um anzuzeigen, dass Jehova damit sein Verhältniss zu seinem Volke zur Vollendung bringen wolle. — V. 9 charakterisirt diesen Bund zunächst negativ dahin, dass diese definitive Bundschliessung nicht erfolgen werde nach Art des Bundes, von dem es nun

in absichtsvollem Gegensatz zu *συντελέσω* heisst, dass er ihn einst ihren Vätern gemacht habe (*ἐποίησα* statt des *διεθέμην* der LXX). Dieses Einst aber wird näher bestimmt: „an dem Tage, da ich ihre Hand ergriff, um sie herauszuführen aus dem Lande Aegypten *)“. Warum der neue Bund durchaus anderer Art sein musste, sagt das Folgende, das darum keineswegs Zwischensatz ist (gegen Hfm.): „weil sie nicht blieben in meinem Bunde und ich in Folge dessen mich nicht kümmerte um sie, spricht Jehova“. Denn ein Bund, in dem beide Paciscenten ihrer Verpflichtung nicht nachkommen, wenn auch der eine nur durch das Verhalten des anderen dazu veranlasst, kann seinen Zweck nicht erfüllen. — V. 10 bringt nun positiv die Schilderung des neuen Bundes. Da das *ὅτι* für den griechisch schreibenden Verf. unmöglich gleich: sondern sein kann (wie Hfm., Keil hier und V. 11 annehmen), muss derselbe es an V. 8 anknüpfend gedacht haben, also als eine Begründung davon, dass Gott einen neuen Bund zur Vollendung bringen werde: „Weil dies der Bund ist, den ich dem Hause Israel aufrichten werde nach jenen Tagen (d. h. nach den V. 8 erwähnten, die kommen müssen, ehe jene Vollendung eintritt, nicht: nach den ihnen vorangehenden, wie Lün., Krtz. wollen), spricht Jehova, indem ich meine Gesetze in ihren Sinn gebe“. Weil in der Art, wie er durch Verinnerlichung des Gesetzes den Bund aufrichtet, zugleich die Art des Bundes beschrieben ist, kann die weitere Beschreibung im temp. fin. sich anschliessen: „und auf ihre Herzen will ich sie schreiben (statt auf steinerne Tafeln, auf welche das Gesetz bei der alten Bundstiftung geschrieben ward) und ich will ihnen zum Gott sein und sie werden mir zum Volk sein“. Erst wenn durch die Verinnerlichung des Gesetzes die stete Erfüllung desselben sicher gestellt ist, wird das Volk zu einem wahren Gottesvolk, das seinem Gott beständig dient, und Gott zu seinem Gott, der ihm alle seine Gnadenwohlthaten zuwenden kann, wodurch das im Bunde intendirte Verhältniss zwischen Gott und dem

*) Man sagt zwar, dass auch Jerem. 34, 15 das *συντελεῖν διαθήκην* bedeutungslos mit *διατίθεσθαι* wechsele (Hfm., Keil), übersieht aber, dass die Verbindung mit *ἐπὶ* absichtsvoll dem bei Ezech. häufigen *συντελεῖν τὴν ὁργάνην* (τ. θυμόν) *ἐπ' αὐτούς* (6, 12. 13, 15. 20, 21) nachgebildet ist und schon die Ersetzung des zweiten *διεθέμην* durch das einfache *ἐποίησα* die Unabsichtlichkeit ausschliesst. Beide Ausdrücke heben ausserdem noch stärker hervor, dass Gott allein die Initiative bei der Schliessung des alten, wie des neuen Bundes zukommt. Das aus den LXX herübergenommene *ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου* st. *τοῦ ἐπιλαβέσθαι με* erklärt Win. § 63, 1 zwar für ungewöhnlich, aber nicht incorrect, Buttm. p. 271 wohl mit Recht für ganz ungr Griechisch.

Volke vollkommen realisirt ist*). — V. 11. Mit der vollen Verwirklichung der Gottesgemeinschaft im neuen Bunde hängt nothwendig zusammen die volle Gotteserkenntniss, die er gewährt: „und es werden gewiss nicht belehren, ein jeder seinen Mitbürger und ein jeder seinen Bruder, sprechend: Erkenne den Herrn! Weil alle mich kennen werden, vom Kleinen bis zum Grossen unter ihnen“. — V. 12. Der tiefste Grund aber, weshalb im neuen Bunde d. h. in der Vollendung der Gottesgemeinschaft die Verinnerlichung des Gesetzes und die Allgemeinheit der Gotteserkenntniss sich, wenn auch erst allmählich und fortschreitend, verwirklicht, ist die letzte jener besseren Verheissungen, auf Grund deren er geordnet (V. 6) und die sich bereits voll und ganz erfüllt hat, auf die es darum dem Verf. hauptsächlich ankommt, die volle Sündenvergebung: „Weil ich gnädig sein werde ihren Ungerechtigkeiten und ihrer Sünden gewisslich nicht mehr gedenken**)“. Eben weil diese Vergebung durch den Priesterdienst Christi beschafft ist, ist er der Mittler des neuen Bundes geworden (V. 6), der nun an Stelle des alten und damit aufgehobenen getreten ist. — V. 13

*) Trotzdem findet sich nirgends im Briefe diese Eigenthümlichkeit des neuen Bundes weiter verwerthet, wahrscheinlich weil dieselbe sich, ebenso wie die V. 11 genannte, auch in ihm immer nur relativ verwirklicht und darum dieser Vorzug des neuen Bundes noch nicht der specifische sein kann. Während V. 8 der Verf. mit dem Cod. Alex. gegen den Cod. Vat. (*φησι*) λέγει κύριος schreibt, behält er dasselbe V. 9. 10 bei, obwohl dort die Lesart der LXX nicht schwankt. Das *μου*, das der Vat. V. 10 nach *διαθήκη* hat, wie das *δύσω* nach *διδούς* hat der Verf. nicht, obwohl letzteres die Construction erleichtert hätte; denn dass er das *καί* vor *ἐπὶ τ. καρδ.* im Sinne von „auch“ genommen und so das *διδούς* mit *ἐπιγρ.* verbunden habe (vgl. Bhm.), ist sehr unwahrscheinlich, da dies „auch“ ganz bedeutungslos wäre. Mit dem Uebergange des Part. ins Verb. finit. (vgl. Lün., Keil) ist aber auch nichts erklärt, da das *ἐπιγράψω* doch offenbar dem *ἔσομαι* parallel steht und somit jenes mit zur Beschreibung des Bundes (*αὕτη ἡ διαθ.*) und nicht zur Beschreibung der Bundesstiftung (*διαθήσομαι διδούς*) gehört. Die Anknüpfung jener mit *καί* kann darum immer nur daraus erklärt werden, dass der Verf. in dieser bereits jene gefunden hat. Die Voranstellung des *ἐπὶ καρδίας αὐτῶν*, das übrigens wohl sicher Acc. plur. ist (gegen Keil), und nicht Gen. sing., stimmt mit dem Cod. Vat. der LXX (vgl. 1, 9. 2, 6), der auch das Simpl. *γράφω* (vgl. d. textkrit. Anm.) hat, und ist darum schwerlich nachdrückliche Umstellung des Verfassers.

**) Auch V. 11 folgt der Verf. der Lesart des Cod. Vat. der LXX (*πολίτην — ἀδελφ.*), während A *ἀδελφ.* — *πλησίον* hat, dagegen fehlt das *αὐτῶν* nach *μικροῦ* gerade in Cod. A. Das *φησὶ κύρ.* am Schlusse des Verses fehlt in beiden Codd. und daher auch hier; dass das *καί τ. ἀνομιῶν αὐτῶν* hinzugefügt sein sollte, ist bei der sorgfältigen Citation der langen Stelle sehr unwahrscheinlich. Ganz anders 10, 17.

betont deswegen noch einmal, wie schon dadurch, dass in jener Weissagung von einem neuen Bunde die Rede ist (ἐν τῷ λέγειν καινῇν) Gott den ersten für einen veralteten erklärt habe (πεπαλαίωκεν τὴν πρώτην). Das transitive παλαιοῦν (Hiob 9, 5. Thren. 3, 4) heisst nicht: abschaffen, antiquiren (Vulg., Beza), was auch zum Folgenden nicht passt, sondern in der Correlation zu λέγειν offenbar: für alt erklären, was Keil vergeblich bestreitet. In welchem Sinne dies genommen sein will, sagt aber das Folgende, wo das mediale τὸ δὲ παλαιούμενον das Veraltende bezeichnet (vgl. 1, 11) und durch καὶ γηράσκον näher erklärt wird (falsch daher Hfm., Hltzh.: das παλ. ist auch γηρ. ἐγγ. ἀφ.), das noch bestimmter es ausdrückt, dass, wie das Greisenalter des Menschen (vgl. Gen. 18, 13. 27, 1) sein Ende erwarten lässt, so auch jenes Veralten besagen will, dass seine Zeit vorüber ist und es daher nahe dem Verschwinden (ἐγγὺς ἀφανισμοῦ, vgl. Jerem. 51, 37. Deut. 7, 2). Hat es diesen Sinn, wenn Gott durch die Verheissung eines neuen Bundes den ersten für veraltet erklärt, so war derselbe schon damals dem Zeitpunkte nahe, wo nach Gottes Rath sein Verschwinden eintreten sollte. Nachdem aber der Mittler des neuen Bundes durch seinen Priesterdienst die volle Sündenvergebung beschafft hat, die den Eintritt aller Segnungen des neuen Bundes bedingt (vgl. V. 12), ist er natürlich verschwunden; denn der Fortbestand des Tempels gewährt ihm auch nicht einmal „seiner äusseren Erscheinung nach“ eine Fortexistenz (Keil) oder ein Scheindasein (Del.).

Kap. 9.

9,1—10. Die typische Bedeutung der Stiftshütte *). — εἶχε μὲν οὖν (καὶ) ἡ πρώτη scil. διαθήκη. Aus der

*) V. 1. Das καὶ nach οὖν fehlt in B, Min. u. orient. Vers. Es ist von Trg., WH. eingeklammert und ward leicht zugesetzt. Vgl. die Erkl. Das σκηνή nach πρώτη (Rept. nach Min.) ist eine exegetisch unhaltbare Glosse. — V. 2 hat B (bsm. aeth.) καὶ τ. χρυσὸν θυμιατηρίων hinzugefügt und die entsprechenden Worte V. 4 weggelassen. Trg. hat sie a. R. i. Kl.; aber es ist das eine uralte Emendation zur Hebung der archäologischen Schwierigkeit. Den Art. vor αἷα (B) hat WH. a. R., ebenso V. 3 τα αἷ. των αἷ. (BKL, vgl. P: των αἷ.), das Trg. aufgenommen hat. Vgl. d. Erkl. Das αἷων darnach (Lchm. nach ADE) ist Conformation nach V. 3. — V. 5 schreibt die Rept. (KL) χερουβιμ st. -βειν (BE). Für ν spricht noch 8D, für εἰ AP. — V. 9 hat die Rept. (EKL P) καθ' οὐν st. καθ' ἡν, offenbar aus Conformation

Thatsache, dass der erste Bund von Gott selbst als transitorischer bezeichnet ist (8, 13), will der Verf. alles Folgende gefolgert wissen (οἶν). Er deutet aber mit μέν an, dass was er zunächst von ihm zu sagen hat, noch nicht für diesen Charakter zu sprechen scheint, um erst V. 6 ff. (natürlich nicht erst V. 11, wie Ebr., Del., Keil nach Carpz. u. Aelteren wollen) zu zeigen, wiefern dies doch der Fall sei. Denn es hatte derselbe δικαιώματα λατρείας, die wie alle Rechtssatzungen des Gesetzes (vgl. Röm. 2, 26. 8, 4) von göttlicher Autorität waren (vgl. Luc. 1, 6: δικ. τ. κυρίου) und darum eine Art des Gottesdienstes (Röm. 9, 4) von bleibender Gültigkeit anzuordnen schienen. Das Imperf. εἶχεν erklärt sich nicht bloss daraus, dass auf die primitive Einrichtung desselben zurückgeblickt wird (Bhm., Thol. u. A.), sondern daraus, dass dem Verf. der alte Bund bereits der Vergangenheit angehört (vgl. zu 8, 13), wobei es sich ganz gleich bleibt, ob dieser Gottesdienst von irgendwem noch fortgesetzt wird. Das τότε ἅγιον κοσμικόν reiht das Heiligthum nicht als ein zweites, was der alte Bund besass, mit καί an die δικαιώματα an, da es sich ja dem Zusammenhange nach (vgl. 8, 6) nur um jene handelt, sondern bezeichnet das Heiligthum, von dem bereits 8, 5 als von dem die Rede gewesen war, in welchem die alttestamentliche λατρεία statthatte, als das zu ihnen gehörige (τε), weil die nachher besonders hervorgehobenen Cultushandlungen die besondere Einrichtung desselben voraussetzen (V. 6 ff.). Dieser rückweisende Artikel (vgl. Keil) konnte aber nicht vor κοσμ. wiederholt werden, weil die hier gemeinte Eigenschaft desselben dort noch nicht hervorgehoben war. Es konnte vielmehr nur prädicativ (vgl. Kühner, § 463, 3. B) das Heiligthum durch das in diesem Sinne nur hier vorkommende (anders Tit. 2, 12) κοσμικόν als ein solches bezeichnet werden, welches der geschaffenen Welt (vgl. 4, 3) angehört und darum vergänglich ist wie sie. Wenn aber schon dadurch der transitorische Charakter dieses zu den alttestamentlichen Cultusordnungen gehörigen Heiligthums angedeutet ist, so wird das καί, welches andeuten würde, dass in diesem Besitzstand wenigstens der

nach dem unmittelbar vorhergegangenen Worte. — V. 10. Das και vor δικαιωμ. hat Trg. i. Kl. aufgenommen, WH. a. R. nach BEKL, die Rept. hat nach EKL δικαιωμασιν st. -ματα. In der That ist es sehr wahrscheinlich, dass dies nur eine Aenderung ist, welche durch das nicht verstandene και herbeigeführt ist, das NADP aus gleichem Grunde weglassen, so dass B allein das Richtige hat. Dass das και aus der Emendation der jüngeren Mjsc. in B stehen geblieben sein sollte (so gew.), ist ganz undenkbar.

erste Bund dem zweiten gleichstand, sehr unwahrscheinlich*). — V. 2. *σκηνή γὰρ κατεσκευάσθη*) begründet den Satz, dass der erste Bund gesetzliche Gottesdienstordnungen, wie sie zu jenem Heiligthum gehörten, hatte (V. 1), dadurch dass die Art, wie dies Heiligthum hergerichtet wurde (*κατασκευάζειν*, wie 3, 3), beschrieben wird, da aus ihr erhellt, dass dasselbe in allen seinen Theilen auf diese gottesdienstlichen Handlungen berechnet war. Darum blickt der Aor. auf die Zeit zurück, wo nach der Begründung des alten Bundes sein Gottesdienst eingerichtet ward, und hat mit der Frage, ob dieser Gottesdienst jetzt noch besteht, garnichts zu thun. Eben darum ist auch nicht vom Tempel, sondern von der Stiftshütte die Rede: denn ein Zelt (vgl. 8, 5) ward hergerichtet, nämlich das Vorderzelt (*ἡ πρώτη*), von dem zunächst die Rede sein soll. Die beiden Abtheilungen der Stiftshütte werden also gleichsam als zwei besondere Zelte gedacht (gegen Del.), da *ἡ πρώτη* nicht mit dem artikellosen *σκηνή* unmittelbar verbunden werden kann. Mit Recht aber bemerkt Hfm., dass der Nachdruck auf dem Relativsatze liegt, welcher die heiligen Geräthe des Zeltes aufzählt, da sie erst den charakteristischen Unterschied der beiden Zelte bilden und da erst sie das so hergerichtete Zelt zur Stätte gottesdienstlicher Handlungen machen. Das *ἐν ᾗ* ist natürlich, dem *κατεσκευάσθη* entsprechend, durch *ᾗν* zu ergänzen, nicht durch *ἐστί* (Lün.), und zwar werden als die beiden charakteristischen Geräthe desselben enge mit einander verbunden (vgl. zu *τε—καί* 2, 4. 11) der siebenarmige goldene Leuchter auf der Südseite und der mit Goldplatten überzogene Tisch aus Acacienholz auf der Nordseite (*ἡ τε λυχνία καὶ ἡ τράπεζα*). Vgl. Exod. 25, 31 ff. 23 ff. Von jenem erhellt ohne weiteres, dass er zum Lichteranzünden bestimmt ist, zu diesem aber musste, um den gottesdienstlichen Gebrauch des-

*) Ganz irrig wollten Luth., Grot. u. Aeltere *λατρείας* als Acc. dem *δικαίωμ.* coordiniren, das ohne Genit. hier ganz bedeutungslos wäre. Die ganz erkünstelte Construction, wonach Hfm. *τό τε ἅγιον* als zweites Subject an *ἡ πρώτη διαθ.* anschliessen will (vgl. Hltzh., der ganz unbefangen noch der offenbar falschen Glosse der Rept. folgt: *ἡ πρ. σκηνή*), hat einen scheinbaren Grund nur an dem textkritisch schwerlich haltbaren *καί*, da es dann allerdings heissen müsste: ein Heiligthum, aber ein weltliches (Krtz.), was eben nicht dasteht. Ebenso wenig kann *τό τε ἅγιον κοσμ.* heissen: ein Heiligthum, nämlich das weltliche (Bl., de W., Lün.), was immer den Art. vor *κοσμ.* erfordern würde, oder: das Heiligthum als weltliches (Del., Moll, Wörner), was durch die Wortstellung angedeutet sein müsste. So wenig *ἅγιον*: Heiligkeit bedeuten kann (Luth. u. A.), so wenig heisst *κοσμικόν*: dem ganzen *κόσμος* d. h. der Heidenwelt offenstehend (Chrys., Theoph., Erasm. u. A.) oder: das Weltall darstellend (Thdrt., Grot., Bhm. u. A.).

selben anzudeuten, καὶ ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων hinzugefügt werden, das dann aber nicht das Auflegen der Schaubrode (Bl., de W., Lün.), sondern nach bekannter Metonymie nur die Brodaufgabe selbst, wie sie Lev. 24, 6 ff. angeordnet, bezeichnen kann (Exod. 40, 4. 2 Chron. 13, 11). Vgl. Thol., Del., Moll, Hfm., Klg. u. A. Von diesem Vorderzelt sagt endlich der Relativsatz mit dem argumentirenden ἥτις (8, 6), dass es das Heiligthum genannt wird: λέγεται (τὰ) ἅγια, nicht weil diese Thatsache den Lesern bekannt ist (Lün.), sondern weil erst die zu gottesdienstlichen Handlungen bestimmten Geräthe es dazu machen. Das λέγεται geht aber nicht auf die Gegenwart des Verf. (gegen Lün.), sondern auf den Sprachgebrauch des A. T.'s (z. B. Lev. 10, 4. Num. 4, 12), das von der Herrichtung jenes Zeltes erzählt, weil derselbe von da aus ein dauernder geworden *). — V. 3. Mit dem nur hier im N. T. lokal gebrauchten μετὰ schliesst sich dann an, dass hinter dem zweiten Vorhange, der das Heilige vom Allerheiligsten schied (τὸ δεύτερον καταπέτασμα), wie hier die Parocheth (6, 19) im Unterschiede von dem Vorhange, der in das Vorderzelt führte, heisst, ein Zelt (σκηνή) hergerichtet ward, welches das Allerheiligste heisst: ἡ λεγομένη (τὰ) ἅγια (τῶν) ἁγίων. Vgl. Num. 4, 19.

V. 4 f. χρυσοῦν ἔχουσα θυμιατήριον) hebt zunächst hervor, dass das Allerheiligste, und zwar, worauf es hier, wie V. 2, allein ankam, für den in ihm zu vollziehenden Dienst einen goldenen d. h. mit feinem Golde überzogenen (Exod. 30, 3) Rauchaltar besass, wobei das χρυσοῦν durch seine Stellung stark betont wird, um hier, wie auch nachher, die sonderliche Herrlichkeit der zum Allerheiligsten gehörigen Geräthe hervorzuheben **). Ob der Verf. deshalb den Rauchaltar

*) Dass ἡ πρόθ. τ. ἄρτ. eine Hypallage für οἱ ἄρτοι τῆς προθ. sein könne (Grot., Beng. u. Aeltere), ist Einbildung. Natürlich steht (τὰ) ἅγια hier nicht von dem Heiligthum überhaupt (wie 8, 2), sondern von dem Heiligen im Unterschiede vom Allerheiligsten (V. 3). Der Artikel könnte fehlen, um den Ausdruck nicht als term. techn., sondern nach seiner spezifischen Bedeutung zu charakterisiren, auf welche es in dem Relativsatz ankam (s. o.). Allein weil es so nahe lag, es als Fem. Sing. zu nehmen zur Bezeichnung der σκηνή (vgl. noch Luth., Erasm. u. Aeltere), kann der Art. frühe weggefallen sein. Dasselbe gilt von den Artikeln vor ἁγία ἁγίων.

**) Allerdings heisst der Rauchaltar in den LXX nicht θυμιατήριον, wohl aber bei Philo und Josephus d. h. in dem technischen Sprachgebrauch der Zeit des Verf. Unmöglich dagegen kann an das Rauchfass (2 Chron. 26, 19) gedacht werden (Pesch., Vulg., Luth., Grot., Beng., Bhm. u. A. bis auf Bisping), da ein solches nirgends in

selbst im Allerheiligsten stehend gedacht habe, was er jedenfalls nur auf Grund eines Missverständnisses alttestamentlicher Stellen für die Stiftshütte angenommen haben könnte, ist nach dem Ausdruck mindestens zweifelhaft und sachlich gleichgültig, da der Verf. ja hauptsächlich an den hohepriesterlichen Dienst im Allerheiligsten denkt (V. 7), in welchem am grossen Versöhnungstage auch das Rauchopfer dargebracht wurde, so dass der Rauchaltar als ein für ihn bestimmtes Geräth erschien *). — καὶ τὴν κιβωτὸν τῆς διαθήκης) vgl. Apoc. 11, 19. Gemeint ist die Lade des Zeugnisses (Exod. 25, 10 ff.), von der ebenfalls bemerkt wird, dass sie von allen Seiten (πάντοθεν d. h. nach 25, 11 von aussen und innen) mit Gold überzogen war (περικεκαλυμμένην—χρυσίῳ, vgl. Exod. 28, 20), und dass sich in ihr befanden (ἐν ᾗ, wie V. 2) ein goldener Krug, das Manna enthaltend (στάμνος χρυσῇ ἔχουσα τὸ μάννα), wie er nach Exod. 16, 33 ἐναντίον τοῦ θεοῦ aufbewahrt ward zum Andenken an die wunderbare Ernährung in der Wüste

der Thora, von welcher der Verf. allein ausgeht, erwähnt wird (auch nicht in dem πυρεῖον Lev. 16, 12), und es unbegreiflich bliebe, dass der Rauchaltar gar nicht erwähnt wäre, dafür aber ein ganz untergeordnetes Geräth, das auch nach der Mischna erst aus der Geräthkammer geholt wurde und seinen Aufbewahrungsort sicher nicht in der σκηνή hatte.

*) Man macht darauf aufmerksam, dass Exod. 26, 35 wirklich nur der Tisch und der Leuchter als ausserhalb des Vorhangs stehend erwähnt werden (vgl. auch 25, 23—40) und dass die Art, wie mehrfach die Stellung des Rauchaltars bestimmt wird, die Vorstellung nicht ausschloss, dass er hinter dem Vorhang Angesichts der Bundeslade stand (Exod. 30, 6. 40, 26, vgl. Lev. 4, 7. 18). Daraus würde freilich keineswegs folgen, dass der Verf. eine irrige Vorstellung von der Einrichtung des gegenwärtigen Tempels gehabt (Bl., de W., Lün., Krtz., vgl. Einl. § 2, 7. Anm. p. 19) oder gar an den Tempel in Leontopolis gedacht habe (Wies., vgl. § 3, 6), da er ja ausschliesslich von der Einrichtung der Stiftshütte redet und ihm schwerlich unbekannt war, dass das priesterliche Rauchopfer täglich im Heiligthum dargebracht wurde (V. 6, vgl. Luc. 1, 9). Darum könnte er immer nur die ursprüngliche Einrichtung der Stiftshütte in diesem Punkte abweichend gedacht haben, was durchaus nicht eine unbegreiflich flüchtige Lesung des A. T.'s voraussetzt (gegen Hfm., Keil), sondern nur ein alle Aussagen desselben methodisch combinirendes Studium desselben ausschliesst. Ebensowenig aber schliesst das unmissverständliche ἔχουσα nach στάμνος die Fassung des ἔχουσα hier von der Zugehörigkeit (Thol., Ebr., Del., Riehm, Moll, Hfm., Wörner, Keil nach Aeltern, die bei θυμιατ. an das Rauchfass dachten) aus, wenn man sich dafür auch nicht auf den dem Verf. zweifellos unbekannten hebr. Wortlaut von 1 Reg. 6, 22 berufen darf, den die LXX nicht wiedergeben. Dagegen ist es nicht ohne Bedeutung, dass der Rauchopferaltar Exod. 30, 10 ausdrücklich ἄγιον τῶν ἁγίων heisst, und immerhin liegt es doch nahe, dass der Verf. nicht absichtslos den parallelen Ausdruck des V. 2 vermeidet.

(16, 32), der Stab Aarons (*καὶ ἡ ῥάβδος Ἀαρών*), der nach Num. 17, 23 zur Bestätigung seines Priesterthums durch ein Wunder gesprosst hatte (*ἡ βλαστήσασα*) und nach 17, 25 *ἐνώπιον τοῦ μαρτυρίου* aufbewahrt ward, und die Gesetzestafeln (*καὶ αἱ πλάκες τῆς διαθήκης*, vgl. 1 Reg. 8, 9), die nach Exod. 25, 16, vgl. Deut. 10, 1 f. in die Bundeslade gelegt wurden*). — V. 5. *ὑπεράνω δὲ αὐτῆς*) giebt an, dass über (vgl. Eph. 4, 10) der Bundeslade die (und zwar nach Exod. 25, 18 zwei) Cherubim waren (*Χερουβίμ*, wie gew. in den LXX als Neutr. Plur., wobei wohl *ζῶα* zu ergänzen), welche durch den Gen. *δόξης* nicht nach ihrer Beschaffenheit (Kuin. nach Aelteren), sondern als Träger der Herrlichkeit, in welcher die göttliche Gnadengegenwart sich kund that (Röm. 9, 4), bezeichnet werden (vgl. das artikellose *δόξης κυρίου ἐπλήσθη ἡ σκηνή* Exod. 40, 34 und *δόξα* schlechthin 1 Sam. 4, 22 mit Ezech. 9, 3. 10, 18). Von ihnen heisst es, dass sie beschatteten (*κατασκιάζοντα*, nur hier) den Deckel der Bundeslade oder, wie derselbe in den LXX gewöhnlich genannt wird, *τὸ ἱλαστήριον* (Lev. 16, 14 f.). Ueber all diese Geräthe (*περὶ ὧν*) d. h. nicht bloss über die Cherubim (Ebr.) oder den Inhalt der Bundeslade scheint es dem Verf. jetzt zu reden nicht thunlich (*οὐκ ἔστιν*, wie 1 Cor. 11, 20, *νῦν λέγειν*) im Einzelnen, Stück für Stück (*κατὰ μέρος*). Was er darüber noch zu sagen hatte, wissen wir nicht; aber wahrscheinlich handelte es sich um ihre typische Bedeutung.

V. 6 ff. *τούτων δὲ οὕτως κατεσκευασμένων*) bildet den Gegensatz zu *μέν* V. 1, indem nun erst die den *δικαιώματα λατρείας* des alten Bundes anhaftende, V. 8 f. näher explicirte Unvollkommenheit dargelegt wird, wie sie durch die Einrichtung des *ἁγίου κοσμικόν* (V. 2 ff.) bedingt war. Vgl. Hfm., aber auch Lün., während Bl., de W., Del., Moll, aber auch Keil, das *δέ* fälschlich als ein metabatisches nehmen, das

*) Dass die Bundeslade nach Joseph. de bello jud. V, 5, 5 sich im zweiten Tempel nicht mehr befand, ist natürlich ganz irrelevant, da hier von der Stiftshütte die Rede ist, und ebenso dass sich bei der Herüberschaffung der Bundeslade in den Tempel in ihr nur noch die Gesetzestafeln befanden (1 Reg. 8, 9). Wie die Bezeichnung des Mannakruges als goldenen sich nur in den LXX findet, so stammt auch aus ihnen (vgl. die oben angeführten allerdings doppeldeutigen Ausdrücke) die Vorstellung des Verf., dass er und der Stab Aarons sich in der Bundeslade befanden. Auch die späteren Rabbinen theilen dieselbe, Ebr., Del., Hfm. u. A., in anderer Weise Hltzh. suchen sie auch dem Urtext aufzudrängen, den unser Verf. nicht kennt. Vgl. dagegen selbst Keil.

bloss von dem Heiligthum zu dem Dienst in ihm überleite („nun“). Das Part. Perf., das auf den durch das κατεσπενάσθη V. 2 gesetzten dauernden Thatbestand hinweist, beweist aber keineswegs, dass die folgenden Praesentia auf die Gegenwart des Verf. gehen (Bl., Lün., Krtz., doch vgl. auch Keil), da es sich, wie dort um die in der Thora dargestellte Herrichtung des Zelttes, so hier lediglich um die in Betreff seiner festgesetzte Priesterordnung handelt (vgl. Hfm.). Nach dieser nämlich gehen in das Vorderzelt (εἰς μὲν τὴν πρώτην σκηνήν, vgl. V. 2) beständig d. h. tagtäglich (διὰ παντός, wie Luc. 24, 53) hinein die Priester (εἰσίσαιιν οἱ ἱερεῖς, vgl. Act. 3, 3), wenn sie die Cultushandlungen (τὰς λατρείας sc. die in den δικαιώματα τ. λατρ. V. 1 befohlenen) verrichten (ἐπιτελοῦντες, wie 8, 5). Da diese nach Exod. 30, 7 f. im Räuchern und im Anzünden der Lampen bestanden, so ist es in der That kaum denkbar, dass der Verf. den Rauchaltar im Allerheiligsten gedacht haben sollte (vgl. zu V. 4). — V. 7. Dem ersten Zelt gegenüber heisst nun das Allerheiligste das zweite Zelt (εἰς δὲ τὴν δευτέραν). In dieses geht (erg. ἔσσεισι) einmal im Jahr (ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ, vgl. Exod. 30, 10) der Hohepriester allein (μόνος ὁ ἀρχιερεὺς). Gemeint ist nach Lev. 16 der Dienst am grossen Versöhnungstage, weshalb die Frage, wie oft er seiner Obliegenheiten wegen das Allerheiligste an diesem Tage betreten musste, hier ganz fern liegt (gegen Bl., Del. u. A.). Sicher ist nur, dass er nach 16, 14 (vgl. V. 6) einmal eingeht mit dem Blute des Opfers, das er für sich dargebracht, und nach 16, 15 mit dem Blute des Opfers, mit dem er die Sünde des Volkes gesühnt hat, also jedenfalls nicht ohne Blut (οὐ χωρὶς αἵματος, vgl. 7, 20), das er durch das Sprengen an das ἱλαστήριον vor Gott, den dort thronenden, bringt als Zeichen der vollbrachten Versöhnung. Das ὁ προσφέρει steht also ganz wie 8, 3 nicht von der Opferdarbringung, wie Calv. u. Aelt. wollten, sondern von der Darbringung des Blutes im Allerheiligsten für sich selbst (ὑπὲρ ἑαυτοῦ, wobei natürlich nicht ἀγνοημάτων ergänzt werden kann, wie Vulg., Calv., Grot. u. Aelt. thun) und für die Unwissenheitssünden des Volkes (καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων), die nach 5, 2 allein gesühnt werden konnten. Zu ἀγνοήματα vgl. Sir. 23, 2. 1 Macc. 13, 39. — V. 8. τοῦτο δηλοῦντος τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου) Hier wird ganz klar, dass im Vorigen nicht von einem gegenwärtigen Priesterdienst die Rede ist, den etwa Moses, vom heiligen Geist getrieben, geordnet (Bl., Lün., Krtz.), zumal es überall Gott selbst ist, der den Cultus des A. T.'s ordnet, sondern von dem, was die typisch weissagende Schrift des A. T.'s, die durchweg Wort Gottes oder des heiligen

Geistes (3, 7) ist, damit andeuten (*δηλοῦν*, wie 1 Petr. 1, 11) will, dass in ihr der Cultus gehandhabt wird, wie es V. 6 f. dargestellt ist (vgl. de W., Hfm.). Das nachdrücklich vorangestellte *τοῦτο* weist voraus auf das *μήπω πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν*. Darin also besteht die durch das *δέ* V. 6 angedeutete Unvollkommenheit des durch die Einrichtung der Stiftshütte bedingten Priesterdienstes, dass sie selbst andeutet, wie der Weg zum (*ὁδός* c. Gen. wie Gen. 3, 24. Jerem. 2, 18) himmlischen Heiligthum (*τῶν ἁγίων*, wie 8, 2) noch nicht (*μήπω*, wie Röm. 9, 11) offenbar geworden sei, was wie Röm. 3, 21 nur dadurch geschehen konnte, dass er thatsächlich eröffnet ward. Der Zusatz *ἔτι τῆς πρώτης σκηνῆς ἐχοῦσης στάσιν* besagt einfach, wodurch der heilige Geist zu erkennen gebe, dass jener Weg noch nicht offenbar geworden und also ein wahres Nahen zu Gott noch nicht ermöglicht sei. Denn da im alten Bunde, wie seine *λατρεία* im *ἅγιον κοσμικόν* zeigt, noch das Vorderzelt (vgl. V. 2) Bestand hat (*στάσιν ἔχειν* nur hier), auf das selbst die Priester mit einer festbegrenzten Ausnahme beschränkt sind, so ist damit angedeutet, dass der Weg zum eigentlichen Heiligthum, in dem Gott selbst wohnt, noch verschlossen ist und zwar nicht nur für die Priester allein (Hfm.), sondern für Alle. Denn obwohl es sich allerdings zunächst um die Unvollkommenheit des alttestamentlichen Priesterdienstes im Vergleich mit dem neutestamentlichen handelt (vgl. 8, 6), so ist doch ein Nahen zu dem Gnadenthron Gottes selbst (4, 16) so sehr die Bedingung aller wahren *λατρεία*, dass die Eröffnung des Weges dahin für alle Genossen des Bundes Bedingung der rechten Bundesgemeinschaft ist *). Dass das *ἔτι* (vgl. 7, 10) auch hier nicht auf die Gegenwart des Verf. geht, sondern auf die Zeit des alten Bundes, deren Ordnungen der heilige Geist typisch weissagend im A. T. darstellt, versteht sich von selbst. Ob thatsächlich noch ein Tempel mit analoger Einrichtung besteht, ist dafür ganz gleichgültig.

*) Unmöglich kann *τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν* der Weg zum irdischen Allerheiligsten sein (Del., Krtz.), der ja thatsächlich durch den Vorhang verschlossen war, so dass es darüber einer Andeutung durch den heiligen Geist nicht bedurfte. Ebensowenig kann *τ. πρώτης σκηνῆς* zeitlich genommen werden und das irdische Heiligthum im Gegensatz zum himmlischen oder gar die Stiftshütte im Gegensatz zum Tempel bezeichnen, wie Aeltere wollten (vgl. noch Hltzh.). Ohne jeden Grund nehmen fast alle Ausleger den Gen. abs. am Schlusse als Zeitsatz und übersetzen: so lange das Vorderzelt Bestand habe (Bl., Lün.) oder hatte (Del., Krtz.) oder hat (Keil, Hltzh.), was alles gleich willkürlich. Vgl. dagegen Hfm., Wörner.

V. 9 f. ἥτις παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστυχότα) Das argumentirende Relativum (vgl. V. 2) weist auf τ. πρώτ. σκηνῆς zurück und besagt also, inwiefern der Bestand des Vorderzeltes jene Andeutung geben kann, sofern ja dies Zelt durch sich selbst ein Gleichniss ist, das auf die Zeit seiner Gegenwart geht. Wie die Gleichnisse der Evangelien aus der Natur oder aus dem Menschenleben Bilder entlehnen, welche die Verhältnisse oder Ordnungen des Gottesreiches darstellen, so ist die Einrichtung des Vorderzeltes ein Gleichniss, welches die Unvollkommenheit der ganzen Zeitperiode (καιρός im Unterschiede von χρόνος, wie Act. 1, 7), für die es Bestand hat, darstellt. Diese heisst die gegenwärtige (vgl. Gal. 1, 4), nicht weil der Verf. sich in sie zurückversetzt (Krtz.), sondern weil sie die Gegenwart ist, über deren Charakter der heilige Geist etwas andeuten will, wenn er das Heiligthum und den Cultus der alttestamentlichen Zeit in der Schrift darstellt (vgl. Hfm.)*). — καὶ ἥν) geht nicht auf τ. πρώτ. σκηνῆς zurück, eben weil es dann dem durchaus andersartigen ἥτις parallel stände (gegen Lün.), sondern auf παραβολή. Es entspricht dem, was das durch das Vorderzelt gegebene Gleichniss andeutet d. h. der von ihm angedeuteten Trennung des Menschen von der göttlichen Gnadengegenwart selbst (V. 8), dass in der Gegenwart, deren Charakter dasselbe andeutet, Gaben und Opfer dargebracht werden (δῶρά τε καὶ θυσίαι προσφέρονται, vgl. 5, 1. 8, 3), die doch nicht, wie man im entgegengesetzten Falle erwarten sollte, vermögen (bem. das subjective μὴ δυνάμεναι, wie 4, 15), den Gottesdienstthuenden dem Gewissen nach zu vollenden. Das mit Nachdruck voranstehende κατὰ συνείδησιν deutet ganz wie bei

*) Mit Recht bemerkt Hfm., dass ἥτις schon seiner Natur nach nicht, wie das einfache Relativ, mit παραβ. zum Subject des Satzes verbunden werden kann (wie nach Calv., Grot., Storr, Semler noch de W. wollte); allein es würde dann auch ein Verbum fehlen, da die zu ergänzende Copula dies Subject nicht mit εἰς verbinden könnte. Es kann aber auch ἥτις nicht auf den ganzen vorigen Satz (geschweige denn auf στάσιν oder ὁδόν) gehen, so dass es vom Prädikat im Genus attrahirt wäre (vgl. Erasm., Beng. u. A.), obwohl, wenn man dabei an den letzten Gen. abs. dächte, dann wesentlich derselbe Gedanke herauskäme, da die Attraction in einem Falle, wo dadurch eine offenbare Zweideutigkeit geschaffen wird, eben nicht eintreten würde. Ganz falsch ist es, den καιρός ἐνεστ. von der christlichen Gegenwart und εἰς im Sinne von: bis auf zu nehmen (Del.); aber er reicht auch nicht bis in die Gegenwart des Verf. hinein (Bl., de W., Lün.), da in dieser ja der alte Bund mit allen seinen Institutionen, um den es sich im Zusammenhang handelt und über dessen Zeit der heilige Geist etwas andeuten will, aufgehört hat. Das Richtige haben schon, wenn auch ohne richtige exegetische Ableitung, die Patr., Erasm., Luth., Beza u. A.

Paulus auf das Bewusstsein seines begangenen Verhaltens (Röm. 2, 15), hinsichtlich dessen der Mensch nicht zu der Vollkommenheit gebracht wird (*τελειῶσαι*, vgl. 7, 19), so dass er sich selbst nicht im Gewissen von der Sündenschuld befreit fühlt und also als einer, der sich noch schuldbefleckt fühlt, nicht zu Gott nahen darf (V. 8). Hier wird also ganz klar, dass es sich bei dem Wege zum Heiligthum, der ihm noch nicht kundgethan (V. 8), nicht um den Priester handelt; denn dass bei *τὸν λατρεύοντα* nicht an den Priester gedacht ist (Est., Gerh.), sondern an jeden, der, um Gott wahrhaft zu dienen, ihm nahen muss und will, ist jetzt allgemein anerkannt*). — V. 10. Das *μόνον* nach dem negativen Satze (vgl. Act. 8, 16) kann nur hervorheben, was für eine Bedeutung denn jene Opfer haben, wenn sie das nicht vermögen, was V. 9 gesagt war. Es gehört also nothwendig zu *ἐπικείμενα*; dann aber wird auch das *ἐπί* zu diesem Participium gehören und nicht: nebst, mitsammt heissen (so gew.), als ob diese Dinge zu den Opfern hinzuträten, sondern umgekehrt (vgl. Möller, Wörner) bezeichnen, dass zu diesen Dingen hinzu, gleichsam über die schon in ihnen liegende Last auch die Opfer als Fleischessatzungen auferlegt sind (vgl. Luc. 3, 20. 16, 26 und dazu Win. § 48, c). Gemeint sind mit *βρώμασιν καὶ πόμασιν* die im Gesetz verordneten Speisen und Getränke, nicht bloss die Opfer- und Passahmahlzeiten (Bl., de W., Hfm. nach Storr, Heinr. u. Aelteren), obwohl auch kein Grund ist, dieselben auszuschliessen. Auch alle Verbote von unreinen Speisen und verunreinigtem Trank (vgl. Lev. 11, 34) involviren ja immer Satzungen über das, was man essen und trinken soll; und dass an diese positive Seite der Sache gedacht ist, zeigt allerdings die Verbindung mit den mancherlei Waschungen (*καὶ διαφόροις*, wie Röm. 12, 6, *βαπτισμοῖς*, vgl. 6, 2). Vgl. zur Sache Marc. 7, 3f. Die zu diesen Ordnungen hinzugekommenen Opfer werden nun ebenfalls (*καί*, auch, vgl. die textkritische Anm.) als *δικαιώματα σαρκός* bezeichnet. Damit sind aber keineswegs Rechtssatzungen (V. 1) gemeint, welche den Charakter des Irdischen und Vergänglichen an sich tragen

*) Die kritisch unhaltbare Lesart *καὶ ὃν* vertheidigen mit unhaltbaren exeget. Gründen in verschiedener Weise de W., Ebr., Hfm. Es gäbe an sich auch einen guten, scheinbar noch durchsichtigeren Sinn, sofern die hervorgehobene Thatsache auch dem Charakter der Zeit entspricht, welchen das Gleichniss des Vorderzeltes andeutete, ist aber eben darum Nachbesserung. Die subjective Negation ist oben vollkommen erklärt und die Deutung Hfm.'s: ohne dass die Opfer, welche dargebracht werden, das Gesagte vermögen, umgeht nur den einfachen Wortsinn.

(Lün.), sondern zum Fleische (2, 14. 5, 7) gehörende, welche wie die auf Ernährung und Waschung desselben bezüglich nur dem Fleische die von Gott geforderte Beschaffenheit verleihen, also äusserlich den Israeliten zu einem dem Willen Gottes entsprechenden Gliede der Volksgemeinde machen, aber ihm nicht das Bewusstsein vollkommener Schuldfreiheit geben und so ihn dem Gewissen nach befähigen können (V. 9), dem heiligen Gott zu nahen. Eben darum sind all diese Satzungen der Natur der Sache nach nur auferlegt, bis eine Zeitperiode kommt, wo das noch unvollkommene Wesen des *καιρὸς ἐνεστηκώς* V. 9 und damit alle seine Ordnungen verbessert werden. Das sagt mit dem absichtlich artikellosen Ausdruck das *μέχρι καιροῦ διορθώσεως* (nur hier im N. T.), das ohne Frage auf die mit dem neuen Bunde (vgl. 8, 6 f.) angebrochene Zeitperiode geht und daher bestätigt, dass die *καιρ. ἐνεστ.* genannte Zeitperiode für den Verf. völlig vorüber ist. Das *ἐπικείμενα* (vgl. das wenigstens analoge *ἐπικείται* 1 Cor. 9, 16, und in anderer Beziehung das *ἐπιθεῖναι* Act. 15, 10 und das *βαλεῖν ἐπὶ τινα* Apoc. 2, 14) steht ganz parallel dem *μὴ δυνάμεναι*, nur dass es, wie dieses durch das zuletzt genannte *θυσίαι*, im Genus durch *δικαιώματα σαρκὸς* determinirt wird, was um so näher lag, als es sich ja auf den Gesamtbegriff der *δῶρά τε καὶ θυσίαι* mit Einschluss der inzwischen erwähnten *βρώματα κ. πόματα* und *διάφ. βαπτισμοί* bezieht, denen jene hinzugefügt sind *).

9, 11—15. Der Priesterdienst Christi im himmlischen Heiligthum **). — *Χριστὸς δέ*) Dem von dem Dienst

*) Das Partic. ist also nicht Näherbestimmung von *δικαιώματα σαρκὸς*, wie diejenigen annehmen, welche das *μόνον* zu *δικαιώματα σ.* beziehen und also eigentlich ein *οὔσαι* suppliren (vgl. Bl., Lün., aber auch Del., Keil u. A.). Als Apposition zu *δῶρά τε κ. θυσ.* fasst Hfm. das ebenfalls direct zusammengefasste *δικαιώματα — ἐπικείμενα*, indem er unmöglicher Weise in dem blossen *μόνον ἐπὶ — βαπτ.* eine Erläuterung des *μὴ δυνάμεναι — λατρ.* findet. Damit nähert er sich den Auslegern, die diese Worte mit *προσφέρονται* verknüpfen wollten (Vatabl., Schlicht., vgl. noch Hltzh.) oder in ihnen eine positive Ergänzung des *δυνάμεναι τελειῶσαι* finden (Schulz, Ebr.) oder sie gar mit *τὸν λατρεύοντα* verbinden (Luth., Est., Semler, Ew. u. A.), was alles theils gezwungene, theils wortwidrige Gedanken ergiebt. Verbindet man einzig natürlich das *μόνον* mit dem Part. *ἐπικείμενα*, so versteht es sich von selbst, dass *δικ. σαρκ.* prädicativ ist: als Fleischessatzungen. Vgl. schon Moll.

**) V. 11 haben Lchm., Trg. a. R., WH. txt. *γενομένων* st. *μελλόντων* (BD it. syr.). Zu einer Conformation nach *παράγεν.* ist gar kein Anlass ersichtlich, da dasselbe nicht einmal unmittelbar vorhergeht; umge-

der alttestamentlichen Priester und der in ihm liegenden Andeutung über das Wesen der alttestamentlichen Zeit Gesagten (V. 6—10) tritt gegenüber, was über den Priesterdienst des Messias zu sagen ist (Hfm.). Daher kann das *δέ* weder dem *μέν* in V. 1 entsprechen (Ebr., Del., Keil), noch einen Gegensatz speciell zu V. 9 f. bilden (Bl., de W.), da ja nicht daran zu denken ist, dass mit V. 9 ein neues Hauptstück der Erörterung beginnt (Lün.). Bedeutsam ist auch, dass nicht Jesus, wie 7, 22, es ist, von dem nun geredet werden soll, sondern, wie 3, 6, Christus, der erhöhte Messias (vgl. Hfm.). Ohne Frage bezeichnet darum auch das *παραγενόμενος* (Luc. 12, 51) einen dem Thun dieses erhöhten Messias (*εἰσῆλθεν* V. 12) vorgängigen Akt, also sein geschichtliches Auftreten, auf welches das *μέχρι καιροῦ διορθώσεως* V. 10 vorauswies, nicht aber sein Auftreten in der Qualität eines Hohepriesters (Bl., de W.). Es ist gar kein Grund, das Partic. von *ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων* (oder *γενομένων*) *ἀγαθῶν* zu trennen und dieses für sich als Apposition zu *Χριστός* zu nehmen (Hfm. nach Storr), wodurch das Wortgefüge unnatürlich zerrissen wird (vgl. Hltzh.); denn als *ἀρχιερεὺς* ist ja der verheissene Messias ausdrücklich durch Psalm 110 angekündigt (5, 5 f. 10) und als solcher ist er in der christlichen Gegenwart angekommen und somit aufgetreten. Der Genit. *τῶν ἀγαθῶν* ist ein einfacher Genit. der Angehörigkeit, und es liegt nur im Gedankenverhältniss, dass ein Hohepriester zu ihnen gehört, sofern sie nur durch einen solchen vermittelt werden können. Dann aber ist klar, dass es sich nicht um schlechthin zukünftige Güter handeln kann (Hfm.) oder auch nur um solche, deren voller Genuss erst in der Vollendung eintritt (Bl., Lün., Del., Krtz., Keil u. A.), sondern um solche, welche der messianische Hohepriester durch seine vollkommene Sühne erwirbt, also die volle Sündenvergebung und die mit ihr gegebene Erlösung, Reinigung, Heiligung und Vollendung*). Wird das

kehrt lag die Aenderung des schwierigen *γενομ.* nach 10, 1 sehr nahe. Näheres in d. Erkl. — V. 13 hat die Rept. *ταυρων κ. τραγῶν* st. *τρ. κ. ταυρ.* nach KLP. — V. 14. Das *αγίου* (DP) ist natürlich schlechtes Interpretament st. *αιωνίου*, wie *και αληθινῶ* (Lchm. nach AP) Zusatz aus 1 Thess. 1, 9. Allein auch das *συνειδ. υμῶν* (Rept. nach NEL), das Tisch. beibehält, trägt sehr den Charakter einer explicativen Emendation. Lchm., Trg. a. R., WH. txt. haben *ημῶν* (ADKP). Das Zeugniß von B fehlt von hier ab.

*) Wäre also *μελλόντων* zu lesen, so könnte das immer nur im Sinne von 2, 5. 6, 5 von den der Heilszukunft angehörigen Gütern vom Standpunkt des *καιρὸς ἐνεστηκώς* V. 9 aus genommen werden; allein das ist, da das *παραγενόμενος* eben auf den *καιρὸς διορθώσεως* V. 10 zurückwies, an sich sehr unwahrscheinlich. Eben darum empfiehlt

παραγενόμενος von dem geschichtlichen Auftreten des Messias gefasst, so kann von einer Verbindung desselben mit διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς in instrumentalem Sinne (Moll, Hltzh. nach Primas., Luth., Schulz u. A.) keine Rede sein, da die patristische Erklärung der σκηνή von dem Leibe oder der menschlichen Natur Christi (vgl. noch Calv., Beza, Grot., Beng.) allseitig aufgegeben ist (doch vgl. Hltzh., der es von der göttlichen Natur zu nehmen scheint). Hfm. schafft sich zwar nach Aelteren durch die gewaltsame Trennung des παραγενόμενος von ἀρχιερέως die Möglichkeit, es mit dem letzteren allein zu verbinden; allein der Gedanke, dass die Beschaffenheit der Gotteswohnung Christum zu dem Hohepriester macht, der er ist, widerspricht der Thatsache, dass er bereits durch die in seinem Tode vollbrachte Sühne Hohepriester ist (vgl. zu 2, 17). Es kann also dieser präpositionelle Zusatz nur mit εἰσῆλθεν V. 12 verbunden und dann nur lokal gefasst werden. Gemeint sind, wie 4, 14. 7, 26, die Himmel, welche er durchschritten hat, um zu der über ihnen liegenden eigentlichen Gotteswohnung zu gelangen. Dass die Himmel hier als die grössere und vollkommeneren Hütte bezeichnet werden, hat seinen Grund offenbar darin, dass hier noch die Vorstellung des irdischen Heiligthums nachwirkt, in welchem der Weg zum Allerheiligsten durch die πρώτη σκηνή hindurchging (V. 6 ff.). Wenn aber dort gerade die Unvollkommenheit des Heiligthums auf dieser Einrichtung beruhte (V. 8 f.), so wird eine solche bei dem himmlischen schon dadurch ausgeschlossen, dass hier eben nicht von einer ähnlichen πρώτη σκηνή die Rede ist, sondern von der grösseren und vollkommeneren Hütte, die noch ausdrücklich im Gegensatze zu 8, 5 als οὐ χειροποιήτου (Act. 7, 48. 17, 24), also als nicht von Menschenhänden gemacht bezeichnet wird. Dass diese Hütte nicht den Eingang zum Allerheiligsten verschliessen kann, wie das irdische Vorderzelt, hebt zuletzt noch das erklärende τοῦτ' ἔστιν (7, 5) hervor, wonach dieselbe überhaupt nicht dieser

sich das γενομένων, welches diese Güter als mit dem καιρ. διορθ. gekommene bezeichnet in absichtlicher Anspielung auf das παραγενόμενος. Mit der Ankunft des Messias kommen eben auch die Güter der messianischen Zeit, aber so, dass er als Hohepriester sie vermittelt, weshalb auch die Verheissung des neuen Bundes zuletzt auf diese Güter hinausging (8, 12). Sicher stiessen sich die Abschreiber daran, dass er ein Hohepriester gekommener Güter sei, indem man übersah, dass sie nur vom Standpunkte des Verf. aus so heissen, obwohl sie eben durch den Messias als Hohepriester gekommen sind d. h. vermittelt wurden. Vgl. Ebr., der aber unmöglicher Weise das παραγεν. als adjectivisches Attribut zu Χριστός fasst.

Schöpfung angehört (οὐ ταύτης τῆς κτίσεως) d. h. nicht der erschaffenen Welt (κτίσις, wie Sap. 19, 6), inmitten derer wir stehen, wie das ἅγιον κοσμικόν (V. 1). Es ist also nicht der Himmel gemeint, welcher selbst einen Theil der nach der Schöpfungsgeschichte geschaffenen Welt bildet (Gen. 1, 6 ff.), sondern die darüber hinaus liegenden Himmel, die einer höheren Schöpfungsordnung angehörig in ganz anderem Sinne als die irdische Hütte zur Wohnung Gottes gehören (8, 2) und also kein Hinderniss für den Eingang zum Allerheiligsten Gottes selbst bilden*). — V. 12. οὐδέ steht durchaus nicht für καὶ οὐ (Keil), am wenigsten weil der Verf. sich durch die vorangegangenen negativen Bestimmungen zu einer Ungenauigkeit verleiten liess (Lün.), da nur dadurch die Schwierigkeit entsteht, dass die beiden ganz heterogenen διὰ durch die einfache Copula verbunden werden. Es heisst allerdings „auch nicht“ (Hfm.), führt aber eben darum nicht das Prädicat zu Χριστός ein, sondern reiht dem in den Comparativis und Negationen des διὰ — κτίσεως bereits liegenden Unterschiede von den levitischen Hohepriestern einen anderen an, aber, weil derselbe auf einem ganz anderen Gebiete liegt, nicht einfach copulativ, sondern mit der Andeutung, dass auch in diesem

*) Es ist entschieden wortwidrig, wenn man das ταύτης τῆς κτίσεως einfach von dem vor Augen liegenden (vgl. Wörner: sichtbaren) Theil der Schöpfung nimmt und durch „die Erde“ erklärt (Lün., Keil). Der Ausdruck weist deutlich auf eine über die Gen. 1 erzählte hinausliegende Schöpfung hin, welche der Verf. vielleicht in Gen. 1, 1 angedeutet fand. Da er nun den „Wolken- und Sternenhimmel“ (Krtz.) oder die niederen Himmelsräume (de W.) gewiss zu dieser Schöpfung rechnete (vgl. Gen. 1, 14 f.), so hat er allerdings über denselben Himmelsräume gedacht, welche der (vergänglichen) aus Himmel und Erde bestehenden Welt nicht angehören, ohne dass wir berechtigt wären, darin den Ort der Engel und der Seligen zu suchen (Del., Riehm) oder überhaupt auf die ganze Vorstellung, die durch die Analogie des irdischen Heiligthums erzeugt ist, eine ausgeprägte kosmogonische Theorie des Verf. zu gründen. Gewiss ist nur, dass ταύτης τ. κτίσ. nicht der Schöpfung der Zukunft, „der Welt der Wiedergeburt“ (Hfm.) entgegengesetzt sein kann, was dem Context ganz fern liegt, und dass es nicht heisst: von dieser Bauart d. h. von der Bauart des irdischen Heiligthums oder der irdischen Dinge (Erasm., Luth., Beza, Beng. u. Aeltere). Dass diese einer höheren Schöpfung angehörigen Himmelsräume hier als die Hütte d. h. als ein Vorderzelt bezeichnet werden im Gegensatz zum himmlischen Allerheiligsten, ist ebenfalls lediglich durch den Context bedingt, weshalb 8, 2, wo die σκηνή ἀληθινή nicht von dem himmlischen Heiligthum unterschieden wird, keinen Widerspruch bildet. Die älteren Erklärungen derselben von der Kirche auf Erden (Calv., Wolf, Beng. u. A.) oder gar von der Welt (Carpz.) oder dem heiligen Leben Christi (Ebr.) sind gänzlich haltlos.

Punkte ein solcher Unterschied liege. Der hier ausgedrückte Gegensatz δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων macht es aber unmöglich, daß διὰ auf das zu beziehen, wodurch das Eingehen Christi geworden ist, was es nach dem participialen Zusatz war (Hfm.). Das zu εἰσῆλθεν gehörige instrumentale διὰ erklärt sich vielmehr einfach aus 8, 3, wonach jeder Hohepriester bei seinem Funktioniren im Allerheiligsten etwas haben musste, was er darbrachte, sodass das Blut, welches er darzubringen hatte, ihm erst den Eintritt in dasselbe vermittelte (vgl. Krtz.). Das war nun beim levitischen Hohepriester der Kategorie nach das Blut von Böcken und Kälbern (vgl. Lev. 16, 14 f., wo freilich statt τράγος in den meisten Handschriften χίμαρος steht), bei Christo vielmehr sein eigenes Blut (διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος), mittelst dessen er einging (εἰσῆλθεν, vgl. V. 6) ein für allemal (ἐφάπαξ, wie 7, 27 im Gegensatz zu dem ἅπαξ τοῦ ἐναντιοῦ V. 7) in das Heiligthum im specifischen Sinne (εἰς τὰ ἅγια, wie 8, 2. 9, 8) d. h. in die über allen Himmeln gelegene eigentliche Gotteswohnung, das himmlische Allerheiligste. Der nachgestellte Participialsatz drückt nicht eine vorgängige Handlung aus (Lün., Krtz., Wörner), sondern was in und mit diesem Eingehen geschah, wie das nachdrücklich betonte αἰωνίαν zeigt, das dem ἐφάπαξ correspondirt. Eine für ewig gültige (5, 9. 6, 2) Erlösung von der Sündenschuld (λύτρωσιν, nur hier, wie das paulinische ἀπολύτρωσις Röm. 3, 24) hat er gefunden, zu Wege zu bringen gewusst (ἐυράμενος) dadurch, dass er das in seinem Sühnopfer vergossene Blut bei seinem Eingehen ins Allerheiligste vor Gott brachte, sofern nur dieser auf Grund desselben die Menschen für immer von Schuld und Strafe freisprechen konnte *).

V. 13 f. begründet nicht den letzten Participialsatz (Bl., de W., Lün., Del.), sondern, da es sich wesentlich um die

*) Ob die nur hier vorkommende Medialform (εὑράμενος, Part. Aor. 2, wie oft bei den LXX mit der Endung des Aor. 1 gebildet, vgl. Win. § 13, 1) eine besondere Bedeutung habe, muss dahingestellt bleiben. Keinesfalls kann die Absicht des Verf. sein, hervorzuheben, dass Christus sie für sich gewann, um sie Anderen mitzutheilen (Lün., Keil), da er sie für sich in keinem Sinne bedurfte. Höchstens könnte das Medium ausdrücken, dass er sie selbst er fand d. h. auf Grund des von ihm dargebrachten Selbstopfers erwarb (vgl. Wörner). Zu der Femininbildung αἰωνία vgl. 2 Thess. 2, 16. Alle Reflexionen darauf, warum hier nicht stehe: mit dem Blute (vgl. Lün.), sind ganz willkürlich, da eben der Gedanke ein anderer ist als V. 7. Dass hier der Begriff des λύτρου zurücktrete (Hfm.), ist völlig unbegründet, da ja das αἶμα deutlich genug als dies λύτρον gedacht ist, mittelst dessen er die Lösung der Menschen aus der Schuldhafte bei Gott erkaufte.

Wirkungskraft des ἰδίου αἵμα handelt, wiefern das Eingehen Christi mittelst dieses Blutes die in ihm angedeutete Wirkung gehabt haben kann (Keil), ohne dass daraus folgt, dass schon das διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος auf diese Wirkung vorauswies (Hfm.), in welchem Falle ja gerade im Folgenden das über die Wirkungskraft des Blutes Christi Gesagte ausschliesslich auf ihre ewige Dauer hinausgehen müsste. Es wird dieselbe aber von vornherein veranschaulicht durch den Hinweis auf die freilich beschränkte, aber keineswegs zeitlich, sondern qualitativ beschränkte Wirkungskraft der alttestamentlichen Sühnmittel, die mit dem εἰ γὰρ τὸ αἷμα τράγων καὶ ταύρων unter Rückweis auf V. 12 als eine bekannter Maassen stattfindende Thatsache eingeführt wird (vgl. 2, 2: wenn doch etc.). Statt der Kälber sind hier Stiere genannt, welches der bestimmtere Ausdruck ist, da nur männliche Thiere geopfert wurden, vielleicht in Erinnerung an Stellen wie Jesaj. 1, 11. Dass dabei vorzugsweise an das Opfer des grossen Versöhnungstages gedacht und darum auch mit καὶ σποδὸς δαμάλεως ein anderer Ritus hinzugefügt sei, welcher der Gemeinde im Ganzen galt (Hfm.), erhellt durchaus nicht; denn es ist ja nicht von der Darbringung der rothen Kuh als Sündopfer die Rede (gegen Krtz.), sondern von der durch die Verbrennung derselben gewonnenen Kuhasche, wie sie, natürlich mit Wasser gemischt, als ὕδωρ ῥαντισμοῦ (Num. 19, 9) dazu dient, Verunreinigte (und zwar solche die sich durch Berührung von Todten verunreinigt haben, vgl. 19, 11 f.) zu besprengen (ῥαντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους). Nicht einmal, dass das Opferblut sich auf die von der Sünde herrührende Verunreinigung bezieht, die Kuhasche auf die vom Tode (als der Folge der Sünde) herrührende (Hfm., Krtz., Keil), hat wohl die Verbindung von beidem herbeigeführt, sondern dass der Gesichtspunkt, unter welchem hier wegen der beabsichtigten Vergleichung mit der Wirkung des Blutes Christi die Wirkungskraft des Opferblutes (als Reinigungsmittels) betrachtet wird, an der Analogie jenes Sprengwassers noch ungleich deutlicher hervortritt*). Von beiden gilt, dass sie Heiligung schaffen (ἀγιάζει,

*) Das ῥαντίζειν (zuw. in den LXX statt des gew. ῥαίνειν, wie 2 Reg. 9, 33. Psalm 51, 9; doch vgl. περιῥαντίζ. Num. 19, 13), hier gewählt mit Anspielung auf den term. techn. der LXX ὕδωρ ῥαντισμοῦ, in dem der hebr. Ausdruck ungenau wiedergegeben wird, bezeichnet eigentlich den Act des Besprengens und ist hier übertragen auf die Kuhasche selbst, die den Unreinen besprengt, indem sie auf ihn gesprengt wird, weil so deutlicher die Bestimmung, zu der sie dient, hervortritt (vgl. Hltzh.). Num. 19 heisst der Verunreinigte ἀκάθαρτος (V. 10. 16), hier aber ist das κεκοινωμένους gewählt für die Profanirung

vgl. 2, 11) d. h. den dort durch Sünde, hier durch Verunreinigung verlorenen Charakter der Gottgeweitheit, wie er dem Gliede des Bundesvolkes ziemt, wiederherstellen *πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα*. Unmöglich kann dieser Zusatz besagen, welche Reinigung dadurch bezweckt wird (so gew., vgl. Lün. u. selbst Hfm.), da doch umgekehrt die Heiligung nur durch Reinigung beschafft werden kann, sondern er kann nur die Richtung bezeichnen, in welcher (vgl. 6, 11) oder in Bezug worauf (2, 17. 5, 1, vgl. 1, 7) Heiligung beschafft wird (vgl. Keil). Das ist aber die Reinheit (Exod. 24, 10) des Fleisches. Natürlich heisst *σάρος* hier nichts anderes als gewöhnlich (gegen Hfm., Keil); aber gemeint ist allerdings, wie V. 10, die Reinheit des äusseren Menschen, wie sie den Israeliten zu einem der cultischen Gemeinschaft mit Gott fähigen Gliede der Volksgemeinde macht, im Gegensatz zu der Reinheit des Gewissens vom Schuldbewusstsein (V. 14). In Bezug auf diese Reinheit des Fleisches vermögen aber die Sühn- und Reinigungsmittel des alten Bundes allerdings Heiligung zu schaffen. — V. 14. *πόσῳ μάλλον* vgl. Luc. 11, 13. 12, 24. Es handelt sich weder um ein quantitatives Mehr der Wirkungskraft des Blutes Christi (Hltzh.), noch um ein qualitatives (Keil), geschweige denn dass beides in einem prägnanten Ausdruck vermischt sei (Bl., de W., Lün.). Es kann vielmehr nach dem stehenden Gebrauche dieser Formel nur die V. 12 begründende Aussage über die Wirkungskraft des Blutes Christi als eine um so viel gewissere hingestellt sein Angesichts der V. 13 constatirten Thatsache (vgl. Hfm.). Was nämlich über die Wirkung des Blutes Christi ausgesagt wird, ist ja bedingt dadurch, dass es sich um die Begründung davon handelt, wie Christus durch das einmalige Eingehen mittelst dieses Blutes eine ewige Erlösung erfinden konnte, und soll nicht etwa die Wirkung seines Blutes als eine qualitativ höhere im Vergleich mit den alttestamentlichen Sühnmitteln darstellen, da umgekehrt die Wirkung dieser als eine analoge, wenn auch nach dem Gebiete, für welches sie gilt, selbstverständlich ungleich beschränktere dargestellt war. Wie viel gewisser jene Wirkung zu erwarten steht, erhellt also daraus, dass es sich hier nicht um Thierblut oder Kuhasche, sondern um das Blut des verheissenen Heilsmittlers handelt (*τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ*), von dem der Relativsatz mit *ὅς*

d. h. die Entheiligung (Act. 21, 28) des heiligen Gliedes der Volksgemeinde (vgl. Marc. 7, 15) durch Verunreinigung. Da das *ἐναντί* ohne Object sinnlos wird, ist die Beziehung des *τοὺς κεκοινωνη.* zu *ἀγιάζει* (Vulg., Luth., Calv., Beng. u. A.) unmöglich.

aussagt, wiefern sein Blut für ihn Mittel seines Einganges in's himmlische Allerheiligste werden konnte, da doch sonst der, welcher sein Blut vergiesst, irgend einer weiteren Action nicht mehr fähig ist. Darum steht mit Nachdruck voran das *διὰ πνεύματος αἰώνιον*, womit also bezeichnet sein muss, dass ein Geist, wie er ihn besass, ihn befähigte, auch nach seiner Selbsthingabe in den Tod hohepriesterlich zu functioniren. Denn während das menschliche *πνεῦμα*, durch den Tod vom Leibe getrennt, dem Schattenleben des Hades verfällt, in welchem von einem selbstthätigen Functioniren keine Rede sein kann, besass er ein *πνεῦμα αἰώνιον*, durch das er kraft des ihm seiner Natur nach eignenden unauflöslchen Lebens (7, 16) auch nach dem leiblichen Tode thätig als Hohepriester wirken konnte (Riehm, Reuss, Krtz., Keil, Wörner, Hltzh. nach Socin, Grot.)*. Daraus folgt aber keineswegs, dass nun *ἐαυτὸν προσήνεγκεν* ausschliesslich (Bl., Krtz. nach Socin, Grot. u. A.) oder auch nur zugleich (Riehm, Hfm., Keil, Wörner) auf die Darbringung des Blutes im himmlischen Allerheiligsten bezogen werden müsste, was einfach der Wortlaut verbietet, da doch die Opferdarbringung eines Thieres nun und nimmer dasselbe sein kann

*) Wenn die älteren dogmatistischen Ausleger hier die göttliche Natur Christi (vgl. Beza, Calov, Wolf, Bisp. u. noch Krtz.: das Princip der ewigen Gottessohnschaft) oder seine gottmenschliche (Riehm, Keil) angedeutet fanden, so ist das der Form nach unrichtig, der Sache nach richtig, sofern der Verf. eben in dem *πνεῦμα αἰώνιον*, welches Christus besass, das ihm specifisch Eignende, ihn zum Heilsmittler Qualificirende sieht. Denn dass er nur den dem Menschen als solchen eignenden Geist als einen für immer ihm eignenden gehabt habe (Hfm.), ist ebenso unrichtig, wie dass hier an einen Gegensatz gegen die Opferthiere gedacht sei (doch vgl. auch Del., Riehm), die sich ja nicht selbst darbringen. Der Sache nach ist es natürlich richtig, dass der Geist, den Christus hatte, der heilige Geist war (Bl., de W. nach Est. u. A.); aber er wird eben absichtlich nicht als solcher bezeichnet, sondern nur nach seiner Eigenschaft als ein ewiger, die aber mit der *αἰων. λόγ.* garnichts zu thun hat (vgl. Hfm. gegen Del., Lün., Wörner). Darum ist jede Reflexion auf den ethischen Charakter des Geistes, wie sie von wesentlich richtiger Auffassung des Begriffes aus Del., von der falschen Auffassung als des Geistigen in Christo im Gegensatz zum Sinnlichen überhaupt Lün. u. A. geltend machen, während Ebr. geradezu an die Gesinnung Christi denkt, ganz fernliegend. Es verführte das sogar dazu, gegen alle Wortstellung die Präpos. mit *ἁμαρτων* zu verbinden (Schulz, Bl.), oder sie von der Sphäre zu verstehen, in welcher die Darbringung geschah (Thol. nach Steng.: auf wahrhafte und darum ewige Weise). Bei Thol. liegt noch eine falsche Entgegensetzung gegen den sarkischen Charakter des Gesetzes zu Grunde (vgl. Mich.), wie die Kirchenväter (Chrys., Oec., Theoph.) sogar einen Gegensatz gegen das Opferfeuer annahmen. Ganz errathen ist die Beziehung auf den Zustand des erhöhten Christus (Död., Storr).

mit dem Darbringen seines Blutes. Vielmehr will ja der Relativsatz offenbar sagen, wie von dem Blute des Heilsmittlers, das ihm den Eingang in's Allerheiligste vermittelte, die Rede sein kann, d. h. wie es zu einem Vergiessen dieses Blutes gekommen war. Dann aber kann nur von seiner Selbsthingabe in den Tod die Rede sein, in dem er, freilich nicht wie der Priester das Opferthier, sondern sich selbst (bem. das voranstehende *ἐαυτόν*) als ein Opfer Gott darbrachte, wie das *ἄμωμον τῷ Θεῷ* zeigt, da jenes sich auf die für jedes Opfer nothwendige Makellosigkeit (1 Petr. 1, 19; vgl. Lev. 22, 21) bezieht, und das *τῷ Θεῷ* den Begriff des *προσφέρειν*, zu dem es natürlich gehört, zum sakrifiziellen im technischen Sinne stempelt. Unmöglich nun konnte das Vergiessen seines Blutes als ein von ihm selbst dargebrachtes Opfer aufgefasst werden, wenn mit dem Blute seine Seele entströmte und dem Todeszustande im Hades verfiel. Nur weil er mittelst ewigen Geistes in seinem leiblichen Tode zugleich lebendig blieb, vermochte er in ihm sich selbst als ein fehlloses Opfer Gotte darzubringen. Dass die Darbringung des eigenen Selbst im Unterschiede von der Darbringung eines Thieres und im Zusammenhange damit die sittliche Fehllosigkeit dieses Opfers im Gegensatze zu der körperlichen Fehllosigkeit des Tieropfers dasselbe ungleich werthvoller machte als jedes andere Opfer, liegt in der Natur der Sache und rechtfertigt eben das *πόσω μᾶλλον*, sofern es als solches gewiss den Zweck, zu dem es dienen soll, um so viel gewisser erreichen wird. Denn nicht der sittliche Charakter dieses Selbstopfers ist es, worauf die so viel innerlichere Wirkung des Blutes Christi beruht (so gew., vgl. Lün.), da ja diese Wirkung immer nicht eine irgendwie durch den Menschen vermittelte, durch eine Einwirkung des sittlichen Verhaltens Christi auf ihn zu Stande kommende ist. Vielmehr darauf, dass es das Blut des Heilsmittlers ist, durch welchen Gott die im neuen Bunde verheissene volle Sündenvergebung (8, 12) beschaffen wollte, beruht es, dass dasselbe seine Wirkung hat, welche um so viel gewisser als die der alttestamentlichen Sühnmittel eintritt, weil ja die Art, wie dieses Blut beschafft wurde, durch sich selbst das höchste Wohlgefallen Gottes erwirbt und also um so sicherer jene von ihm intendirte Wirkung haben konnte. Diese Wirkung wird daher im sichtlichen Gegensatze zu der Wirkung der alttestamentlichen Reinigungsmittel (V. 13) dahin beschrieben, dass es unser Gewissen reinigen wird von todtten Werken (*καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων*). Das *καθαριεῖν ἀπὸ* (2 Kor. 7, 1) setzt voraus, dass unser Gewissen mit dem Schuldbewusstsein befleckt ist (vgl. V. 9), das die Er-

wirkung der vollen Sündensühne in dem Selbstopfer Christi von uns nimmt; denn dass todte Werke (6, 1) nur sündige Werke sein können, die wie alles Todte verunreinigen, wird hier schon daraus klar, dass in diesen Begriff sich die Sündenunreinheit und die Todesunreinheit zusammenfassen, welche nach V. 13 die alttestamentlichen Sühnmittel heben sollten. Erst durch die falsche Beziehung der todten Werke ganz oder zugleich auf Gesetzeswerke (s. zu 6, 1), die als solche unmöglich das Gewissen beflecken können, kommt man dazu, das *εἰς τὸ λατρεῖν θεῷ ζῶντι* immer wieder irgend von dem neuen sittlichen Leben zu nehmen (so gew., vgl. noch Wörner), während doch der Gegensatz des *τὸν λατρεύοντα* in V. 9 unzweifelhaft zeigt, dass es sich ausschliesslich um das Nahen zu Gott im religiösen Sinne handelt, worin der wahre Gottesdienst zunächst besteht. Eben weil dem lebendigen Gott keiner nahen und darum recht dienen kann, der noch im Gewissen mit der Todesunreinheit der Sünde befleckt ist, musste jene Reinigung durch das Blut Christi erfolgen, damit es zu jenem Gottesdienst komme. Wenn Christus aber mittelst seines eigenen Blutes, das diese Wirkung hat, in's Heiligthum eingeht, dann hat er damit freilich eine ewige Erlösung erfunden, da dies Blut, das dort beständig von dieser seiner Wirkung zeugt, die Menschen auf ewig von Schuld und Strafe erlöst.

V. 15. *καὶ διὰ τοῦτο*) kann nicht einen neuen Absatz beginnen (so gew.), da nicht nur das *καί* unmittelbar an das Vorige anknüpft, sondern auch der Gedanke selbst sich in *θαν. γεν. εἰς ἀπολ.* so eng bis auf den Ausdruck daran anschliesst, dass sichtlich hier erst der Abschnitt V. 9—14 zum Abschluss kommt (vgl. Moll). Aber nicht an V. 13 f. kann das *καί* anknüpfen, so dass die in diesen Versen liegende Begründung fortgesetzt würde (Hfm.), da ja diese Verse eine Reflexion enthalten und keine Thatsache aussprechen, sondern nur an V. 12 (Keil). Mit jenem Eingang in's Allerheiligste, bei dem Christus eine ewige Erlösung erfand, ist zugleich verbunden, dass er eines neuen Bundes Mittler ist (*διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν*). Umgekehrt kann das *διὰ τοῦτο* nicht auf V. 12 zurückweisen (Hfm., Keil), da ja dann das bloss *καί* oder das bloss *διὰ τοῦτο* genüge, sondern nur auf das V. 14 über die Wirkungskraft des Blutes Christi Gesagte (vgl. schon Theoph., Baumg.). Reinigt dieses nämlich unser Gewissen, so ist dadurch die volle Sündenvergebung beschafft, die nach 8, 12 als Voraussetzung eines neuen Bundes verheissen war. Gewiss liegt der Nachdruck nicht auf dem

seinem Subst. nachstehenden καινῆς (gegen Bl., Del.), da ja des alten Bundes Mittler Christus der Natur der Sache nach nicht sein kann, aber auch nicht auf διαθήκης (Lün.), sondern auf μεσίτης (Hfm.), sofern er ja die Erfüllung der Verheissung vermittelt hat, auf die sich nach 8, 6 der für die messianische Zeit in Aussicht gestellte bessere Bund gründet, durch Beschaffung einer vollen Sündenvergebung. Dann aber liegt der neue Gedanke, den das καί an V. 12 anknüpft, nicht sowohl in der Aussage über seine Bundesmittlerschaft, die ja bei dem, der mittelst seines eigenen Blutes einging, vermöge der V. 14 geschilderten Wirkung dieses Blutes von selbst gegeben war, sondern allerdings in dem, was mit ὅπως (2, 9) als die Absicht bezeichnet wird, die durch seine Vermittlung eines neuen Bundes erreicht werden sollte (gegen de W.). Ehe diese Absicht aber genannt wird, wird noch einmal durch θανάτου γενομένου die Voraussetzung genannt, unter welcher allein jene Absicht erreicht werden konnte. Nicht mit „dadurch dass“ (Lün.) kann dieser Gen. abs. aufgelöst werden, weil ja das ὅπως die Bundesmittlerschaft Christi selbst als „die Art und Weise“ bezeichnet, wie die Absicht erreicht werden sollte, sondern nur mit: nachdem ein Tod eingetreten war. Denn nur der Tod, in dem Christus sein Blut vergoss, das die volle Sündenvergebung beschaffte und so unser Gewissen reinigte, konnte ja den, der mittelst dieses Blutes ins Allerheiligste einging, zum Mittler eines neuen Bundes machen. Darum weist ja auch das εἰς ἀπολύτρωσιν auf die αἰωνία λύτρωσις zurück, die er nach V. 12 in und mit diesem Eingehen erfand. Der Tod musste eintreten zur Erlösung, die jetzt mit dem paulinischen Compositum bezeichnet wird, um anzuknüpfen, wovon uns derselbe erlöst hat. Unmöglich aber können die Sünden, von denen er erlöste, andere sein, als die, von welchen sein Blut die Gewissen reinigt nach V. 14 (gegen Hfm., vgl. Del., Krtz., Keil), nur dass dieselben hier dem Begriff der ἀπολύτρωσις entsprechend, den Hfm. ganz willkürlich in den der Sühnung umsetzt, nicht als Sünden bezeichnet werden, die unser Gewissen mit dem Schuldbewusstsein beflecken, sondern als Uebertretungen (παραβάσεις, vgl. 2, 2), welche uns der Strafe verhaftet machen und von denen man darum erlöst werden muss. Sie werden aber näher bezeichnet durch τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων (ἐπὶ c. Dat. zeitlich genommen, vgl. Win. § 48, c) d. h. als die unter dem ersten Bunde begangenen, um dadurch anzuzeigen, dass unter diesem Bunde, wo wir der Strafe unserer Uebertretungen verfallen waren, der letzte Zweck des Bundesverhältnisses nicht erreicht werden konnte, da die Strafver-

fallenheit eben die Erfüllung der Verheissung, welche mit der Bundesstiftung gegeben war, ausschliesst. Eben darum musste zuvor ein Tod zur Erlösung von diesen Uebertretungen d. h. von der mit ihnen gegebenen Strafverhaftung eintreten, wenn Christus der Mittler eines neuen Bundes werden sollte, der den Zweck hatte, dass wir jene Bundesverheissung wirklich empfangen (τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν) d. h. ihrer Erfüllung theilhaftig würden (vgl. das ἐπιτυχεῖν 6, 15, wo ebenso wie hier ἐπαγγελία das verheissene Heilsgut selbst ist). Das Subject dieser Empfangnahme sind aber οἱ κεκλημένοι d. h. die schon im ersten Bunde zur Erlangung der Verheissung Berufenen, aber bisher durch ihre Uebertretungen daran Verhinderten, zu denen ja eben der Verf. und die Leser (die ἡμεῖς V. 14) gehören. Da so der Begriff der Berufung durch den Context hinlänglich bestimmt ist, kann τῆς αἰωνίου κληρονομίας nicht nähere Bestimmung dazu sein (Thol., Ebr., Riehm, Moll, Ew. nach Pesch. u. Aelteren), sondern nur Gen. epexeg. zu τὴν ἐπαγγ. (vgl. Gal. 3, 14), der nur des Nachdrucks wegen an den Schluss gestellt ist. Das verheissene Gut besteht eben in dem ewigen Besitzthum, das den Berufenen bestimmt ist und wovon der einst Israel verheissene Besitz des gelobten Landes nur ein unvollkommenes Vorbild war (vgl. 1 Petr. 1, 4); es entspricht daher der ewigen Erlösung V. 12, sofern nur der Bundesmittler, der diese beschaffte, auch zur Empfangnahme jenes führen konnte *).

9, 16—23. Die Nothwendigkeit eines Opfertodes **). — Schon die eigenthümliche Art, wie der Tod Christi V. 15 durch das artikellose θανάτου γεν. als die Voraussetzung für

*) Der ganze Gedanke des Verses wird verkannt, wenn man διὰ τοῦτο auf das folgende ὅπως voraufbezieht (Schulz, Bhm., Bl., Ebr., Hltzh. u. A.) oder gar mit Aelteren διὰ τοῦτο bloss auf αἶμα bezieht. Aber unklar bleibt auch die Gedankenverbindung, wenn man διὰ τοῦτο auf V. 9—14 bezieht (Lün., Moll) oder auf V. 11—14 (de W., Krtz.) und den Gedanken an den Gegensatz der levitischen Opfer hereinzieht, der hier dem Zusammenhange ganz fern liegt. Das Part. Perf. κεκλημ. bezeichnet natürlich den durch den Act der Berufung, der aber hier nicht der 3, 1 erwähnte, sondern der in der Erwählung Israels liegende ist, geschaffenen dauernden Zustand, ohne dass man mit Hfm. übersetzen dürfte: die im Stande der Berufung Befindlichen oder gar mit Krtz.: die dem Rufe Treugebliebenen.

**) V. 17. Das μὴ τότε st. μηποτε (WH. txt. nach ND) ist offener, Schreibfehler. — V. 18. Tisch. hat nach NP das οὐδ statt οὐδε aufgenommen u. V. 19 den Art. vor νομον weggelassen (NEKP), wohl mit Unrecht. Die Rept. hat den Art. vor τραγων weggelassen nach P und liest V. 19, wie V. 21 ἐραντισεν st. ἐραντισεν nach P, EP.

das durch die Bundesmittlerschaft Christi zu erreichende Ziel bezeichnet war, deutete darauf hin, dass der Verf. diesen Tod zunächst, ganz abgesehen von seiner concreten Beschaffenheit und der daraus fließenden Wirkung, lediglich als die That-sache, dass einer aus dem Leben geschieden, betrachtet wissen will. An diese Betrachtung knüpft daher auch die erste Begründung jener Voraussetzung nach ihrer Nothwendigkeit an, soweit dieselbe schon aus allgemein menschlichen Verhältnissen sich ergibt (V. 16 f.). Da nun diese Begründung offenbar dem Verhältniss entnommen ist, wo es sich um die Gültigkeit eines menschlichen Testamentes handelt, so ist der neue Bund, dessen Mittler Christus geworden (V. 15), hier als ein Gut gedacht, das er testamentarisch den Seinen hinterlassen hat und das erst mit seinem Tode in Kraft treten konnte. Dass die Erwähnung der *αἰων. κληρονομία* V. 15 den Verf. auf diese Wendung gebracht haben sollte (Del., Riehm, Moll, Keil, Wörner), ist nicht möglich; denn in diesem Begriff liegt keineswegs an sich der des Erbes (vgl. das *κληρονομεῖν* 1, 14. 6, 12), und keinesfalls kann jene *κληρονομία*, selbst wenn wirklich Christus als ihr ursprünglicher Besitzer gedacht werden könnte, was aus 1, 2. 2, 5 durchaus nicht folgt (vgl. dagegen Keil), hier als das Gut gedacht sein, das Christus den Seinen testamentarisch vermacht hat, da dann jeder Zusammenhang zwischen der *διαθήκη*, von der V. 16 f. redet, und der *διαθήκη*, von der V. 15 geredet war und V. 18 ff. weiter geredet wird, zerrissen ist und nur ein leeres Wortspiel mit der Doppelbedeutung von *διαθήκη* zurückbleibt, das keine Beweiskraft haben kann. Vielmehr kann jene Auffassung des neuen Bundes nur daraus erklärt werden, dass Jesus bei der Abendmahlseinssetzung sein Blut als das Bundesblut bezeichnet (Marc. 14, 24) und somit den neuen Bund, der durch seinen Tod gestiftet, als ein Vermächtniss charakterisirt hatte, das er den Seinen hinterliess*). Nun begreift es sich, wie die V. 15

*) Die Versuche, *διαθήκη* auch hier in dem Sinne von Bund zu nehmen (Cramer, Paulus, Ebr. nach Aelteren), sind ganz vergeblich, da *ὁ διαθέμενος* nicht der Bundesmittler, sondern nur der Bundesstifter sein könnte (8, 10) und die Behauptung, dass erst durch den Tod desselben der Bund in Kraft tritt, einfach sinnlos wäre. Allein ebenso wenig kann man mit Krtz. den Begriff einer Erb Stiftung, bei dem auch er an die Bezeichnung des Erbgutes als *κληρονομία* anknüpft, ohne zu erwägen, dass dabei nie Gott als der Erblasser gedacht ist, auch V. 15. 18 geltend machen, oder mit Hltzh. den einer „Stiftung auf Todesfall“ für den ganzen Brief. Wenn Hfm., um den Wechsel der Bedeutung von *διαθήκη* zu vermeiden, es überall in dem Sinne von Verfügung nimmt, so wahrt er doch nur scheinbar die gleiche Bedeutung des Wortes, da er V. 16 f. an eine Verfügung über das,

durch *θανάτου γεν.* angedeutete Voraussetzung für die Erreichung des durch seine Bundesmittlerschaft intendirten Zieles dadurch begründet werden kann, dass, wo ein Testament vorhanden (*ὅπου γὰρ διαθήκη*), ein Tod, und zwar der des Testators, nothwendig beigebracht werden muss. Bemerke, wie wieder das artikellose *θάνατον* vor dem *ανάγκη* (sc. *ἔστιν*, Matth. 18, 7, vgl. das *ανάγκη. ἔχειν* 7, 27) *φέρεισθαι* steht, worauf erst das erläuternde *τοῦ διαθεμένου* folgt. Unmöglich kann *φέρεισθαι* so viel wie das einfache *γίνεσθαι* V. 15 sein (Hfm., Hltzh. nach Luth., Carpz., Schulz u. A.); es bedeutet in juridischem Sinne (Act. 25, 7 Rcpt. Joh. 18, 29) die Beibringung d. h. allerdings die Constatirung des Todes des Testators oder Erblassers, da es sich ja von selbst versteht, dass es sich um das Inkrafttreten des Vermächtnisses handelt (vgl. Del.). — V. 17. *διαθήκη γὰρ ἐπὶ νεκροῖς βεβαία*) Das *ἐπὶ* steht genau wie 8, 1 von den obwaltenden Umständen; nur wo es Todte giebt d. h. wo die Erblasser gestorben sind, ist ein Testament unverbrüchlich (2, 2. 3, 14), weil es ja bis dahin immer noch abgeändert werden kann. Das ist der natürliche Grund dafür, dass erst der Tod des Testators beigebracht werden muss, und wird mit *ἐπεὶ* (5, 11. 6, 13) seinerseits darauf zurückgeführt, dass es doch wohl niemals (*μήποτε*) in Kraft tritt, d. h. Geltung hat (*ἰσχύει*, vgl. Jac. 5, 16), wenn der Testator lebt (*ὅτε ζῇ ὁ διαθέμενος*). Die subjective Negation erklärt sich einfach daraus, dass nicht sowohl die im Grunde schon in V. 16 liegende Thatsache noch einmal ausgesprochen wird; es wird vielmehr der Hauptsatz dadurch begründet, dass jeder Gedanke an die entgegengesetzte Möglichkeit als eine doch wohl niemals stattfindende abgelehnt

was Gottes ist, zu Jemandes Gunsten, sonst aber an seine Ordnung des Verhältnisses, in dem er zu den Menschen stehen will, denkt. Da aber eben nicht Gott über den Besitz eines Gutes nach seinem Tode verfügt, so schiebt er hier den Begriff eines Mittlers aus dem zweiten Sinne des Wortes ein, der bei dem ersten gar keine Stelle hat (vgl. dagegen Keil). Es bleibt also dabei, dass der Verf. mit dem Doppelsinn von *διαθήκη* spielt; aber gänzlich undenkbar bleibt es allerdings, dass derselbe ihn zu einer logischen Inconsequenz oder Incorrectheit (Thol., Bl., de W., Lün., Möller) verleitet haben sollte, da in der That damit jeder wirkliche Gedankenzusammenhang aufhört. Jenes Wortspiel ist nur berechtigt, wenn der Bund zugleich als ein Vermächtniss Christi aufgefasst werden kann, das erst nach seinem Tode in Kraft trat. Dann ist aber die Vermittelung für diese Auffassung eben nicht der Begriff der *κληρονομία*, so verschieden und unklar diese Vermittelung bei den oben genannten Auslegern gefasst wird, da das Vermächtniss dieses Erbgutes und die Mittlerschaft des neuen Bundesverhältnisses eben doch zwei völlig verschiedene Dinge sind und bleiben.

wird (vgl. Buttmann p. 304). Die fragende Fassung (Del., Hfm., Moll nach Oec., Theoph., Beng.), obwohl nach Röm. 3, 6 möglich, bleibt immer etwas gekünstelt*).

V. 18 ff. Da das ὁθεν (2, 17. 3, 1) unmöglich aus der V. 15 immer nur indirect angegebenen Beziehung des Todes Christi zur neuen Bundesstiftung die Nothwendigkeit eines blutigen Todes für die Stiftung des alten Bundes folgern kann, zumal doch diese vielmehr für jene vorbildlich gedacht ist, so ist die von Bisp., Keil erneuerte, ohnehin die willkürliche Parenthesirung von V. 16 f. erfordernde Anknüpfung an V. 15 (Storr, Heinr.) ganz unmöglich. Gefolgert kann nur werden aus dem V. 16 f. dargelegten allgemein menschlichen Gesetze. Allerdings bezog sich dasselbe auf einen Bund nur insofern, als derselbe im vorliegenden Falle als ein Vermächtniss erschien; aber dem Verf. erscheint es eben nicht als zufällig, dass der neue Bund als ein Vermächtniss dessen, der ihn vermittelt hatte, ins Leben trat, sondern als eine in der Sache liegende Nothwendigkeit; und aus der darin für ihn gegebenen Nothwendigkeit eines Todes für die Bundesstiftung überhaupt, wie er sie in dem θανάτ. γενομ. V. 15 angedeutet, folgert er, dass auch nicht einmal der erste Bund (οὐδέ ἡ πρώτη sc. διαθήκη, natürlich nicht σκηνή: Wetst., Kopp) ohne Blut eingeweiht ist. Das οὐδέ zeigt klar genug, wie er sich dessen vollkommen bewusst ist, dass es sich hier um eine andersartige d. h. nicht als ein Vermächtniss auftretende Bundesstiftung handelt. Allein er will ja auch nur sagen, dass, wie die menschliche Erbschaftsordnung für das Inkrafttreten eines Vermächtnisses die Constatirung eines θάν. γεν. verlangt, so auch die Einweihung des alten Bundes, wie sie in der Schrift geschildert ist und darum auf göttlicher Ordnung beruhte, eine solche verlangte, wie sie in dem χωρὶς αἵματος (vgl. 9, 7) angedeutet ist. Denn nicht auf das für die Bundesstiftung nothwendige Blutvergiessen bezieht sich die Aussage, sondern nur auf die in der alttestamentlichen Schrift vorliegende und darum als göttliche Ordnung geltende Einweihung (ἐγκαινίσται, vgl. Deut. 20, 5 und bem. das Perf. Pass.), weshalb auch hier das αἷμα nur als die Constatirung eines θάνατος γεν. in Betracht kommt. — V. 19 f. λαλη-

*) Hfm. findet erst hier die Begründung von V. 16 und macht διαθήκη — βεβαία zu einem Zwischensatz, welcher sagen soll, dass ein Testament nicht durch den Tod des Testators hinfällig werde! Dass μήποτε nicht gleich μήπω ist (Vulg., Erasm., Luth., Bhm.), bedarf keines Nachweises.

θείσης γὰρ πάσης ἐντολῆς) geht auf Exod. 24, 3 zurück, wo Moses vor der Bundesstiftung dem Volke alle Gebote Jehovas aufzählt. Dass er jedes einzelne Gebot (ἐντολή, wie 7, 5. 16. 18) ihm redete (λαλήθ., vgl. τὰ λαληθησόμενα 3, 5), wird hervorgehoben, und zwar κατὰ τὸν νόμον (7, 5), sodass keines der in dem göttlichen Gesetze enthaltenen Gebote von Moses (ὑπὸ Μωϋσέως) ausgelassen ward, weil das Reden als ein Vorlesen aus dem Gesetzbuch gedacht werden soll. In dem παντὶ τῷ λαῷ klingt der Ausdruck aus Exod. 24, 3 (πᾶς ὁ λαός) an. — λαβὼν τὸ αἷμα nach Exod. 24, 8. Während dort aber nur die Schlachtung von μοσχάρια erwähnt wird (V. 5), nennt der Verf. die ganze Kategorie der zum blutigen Opfer erforderlichen Thiere (τῶν μόσχων καὶ τῶν τράγων, vgl. V. 12) und fügt noch das Wasser hinzu, wodurch das Blut zum Sprengen flüssig gemacht wurde (μετὰ ὕδατος), die Purpurwolle, die in das blutige Wasser getaucht (καὶ ἐρίου κοκκίνου), und den Ysop (καὶ ὑσσώπου), an den sie als Sprengwedel befestigt ward, indem er den Besprengungsact nach der Analogie ähnlicher Reinigungsceremonien ausmalt (vgl. Lev. 14, 5 f.). — αὐτό τε τὸ βιβλίον καὶ πάντα τὸν λαὸν ἐράντισεν) Dass Moses das Buch selber, welches Exod. 24, 7 das Bundesbuch genannt wird, besprengte, wird 24, 8 nicht gesagt, wo es nur heisst, dass er das Blut κατεσκέδασε τοῦ λαοῦ (zu ἐράντιζ. vgl. V. 13). Dem Verf. ist es aber so wichtig, dass er eben darum nur der Vorlesung aller Gebote aus diesem Gesetzbuch gedacht hat. Dass er die ganze Stelle nur erinnerungsmässig benutzt, zeigt besonders klar V. 20, wo er mit λέγων die Worte selbst anführt, die Moses dabei sprach: „Dies ist das Blut des Bundes, den Gott an Euch verordnet hat“, und wo diese doch ebenfalls und zwar sicher absichtslos ganz ungenau wiedergegeben sind (vgl. τοῦτο st. ἰδοὺ, ἐνετείλατο st. διέθετο, ὁ θεός st. κύριος an den Schluss gestellt). — V. 21. καὶ τὴν σκηνὴν δέ) aber auch das Stiftszelt (καὶ — δέ wie Luc. 2, 35 Rept.) und alle Geräthe (καὶ πάντα τὰ σκεύη, vgl. Luc. 17, 31) des Gottesdienstes (τῆς λειτουργίας, vgl. 8, 6) besprengte er mit dem Blute ebenso. Diese Besprengung konnte damals noch nicht stattfinden, da erst Exod. 40 von der Aufrichtung der Stiftshütte die Rede ist. Auch wird Lev. 8 wohl von einer Blutbesprengung des Altars, aber nur von einer Salbung der Stiftshütte und deren Geräthe berichtet; doch scheint die Tradition nach Joseph. Antiq. III, 8, 6 wirklich von einer Blutbesprengung derselben gewusst zu haben. Dass aber unser Verf. irrthümlich dieselbe gleich damals vollzogen denkt, was gewöhnlich ganz übersehen wird, zeigt unzweifelhaft das artiku-

lirte τῷ αἵματι, womit nur das V. 19. 20 erwähnte Blut gemeint sein kann, sowie das ὁμοίως (vgl. Luc. 3, 11. 10, 37) ἐράντισεν, das diesen Act aufs Engste mit dem V. 19 geschilderten verbindet. Erst hiermit vollendet sich der Nachweis, wie nach göttlicher Ordnung der erste Bund nicht ohne Blut eingeweiht wurde (V. 18), da dasselbe zur Besprengung des Bundesbuches, des Bundesvolkes und des Bundeszeltes gebraucht wurde und darum von Moses selbst das Bundesblut genannt wird *).

V. 22 kann mit seinem καί nicht bloss an V. 21 anknüpfen (Hfm., Keil), da dieser Vers ja mit V. 18 ff. ein untrennbares Ganzes bildet, aber ebensowenig freilich aus den Thatsachen V. 19—21 eine allgemeine Regel ziehen (Lün.), da diese Thatsachen ja nur die Aussage in V. 18 begründeten. Es reiht vielmehr dieser Aussage ein Drittes an, woraus die Nothwendigkeit erhellt, dass das θανάτ. γεν. V. 15 die Voraussetzung dessen war, was die Bundesmittlerschaft Christi erzielen wollte. Da das σχεδόν (Act. 13, 44. 19, 26) der Wortstellung nach weder mit den patristischen Auslegern zu καθαρίζεται gezogen werden kann, noch selbst zu πάντα (Moll), und da es mit ἐν αἵματι verbunden (Beng., Bhm.) keinen Sinn giebt, so muss es zu dem ganzen folgenden Satz gehören, und

*) Das κατὰ τ. νόμον V. 19 kann natürlich nicht zu ἐντολῆς gehören (Bl., Bisp. nach Calov, Beng. u. Aelteren) und nicht den Exod. 20, 22 erwähnten Auftrag Gottes bezeichnen. Die Hinzufügung der τραγοὶ erklärten Grot., Beng., Bhm. daraus, dass der Verf. die Exod. 24, 5 genannten Brandopfer im Auge gehabt habe, Bl., de W., Bisp. daraus, dass ihm das Opfer des grossen Versöhnungstages vorschwebte. Das Richtige haben schon Del., Krtz., Hfm. Die Verbindung des αὐτὸ τὸ βιβλ. mit λαβών (Grot., Beng. u. Aeltere bis auf Ew.), womit man die Exod. 24 nicht erwähnte Besprengung des Buches umgehen wollte, macht schon das folgende καί unmöglich. Hltzh. weiss das βιβλ. wegzuxegesiren und seine Phantasmen an die Stelle zu setzen. Das ἐνετέλειτο V. 20 (vgl. Act. 13, 47) ist wohl nur in Erinnerung an die Stelle der LXX (διέθετο πρὸς ὑμᾶς) mit πρὸς ὑμᾶς verbunden, so dass darin keine Erinnerung an den Auftrag, den Gott dem Moses an das Volk gegeben (Lün. nach Beng.), liegt, und wird auch Jos. 23, 16 von der göttlichen Anordnung der διαθήκη gesagt. Bei der V. 21 erwähnten Besprengung mit Aelteren an die am grossen Versöhnungstage jährlich wiederholte zu denken, macht der Aorist unmöglich. Alle Reflexionen auf die Bedeutung des ῥαντισμός (vgl. z. B. de W., Keil) sind hier noch ganz ungehörig, da derselbe hier nur als ein gottgeordneter Act, welcher nicht ohne Blut vollzogen werden konnte, in Betracht kommt. Ganz verkehrte Wege geht Hfm., der bei der διαθήκη nur an das geoffenbarte Gesetz denkt und deshalb V. 21 ganz vom Vorigen trennen muss.

dann nicht bloss zu der ersten (Del., Krtz.), sondern zu beiden Verhältnissen, wie seit Bl. die Meisten annehmen. Fast muss man sagen, dass auf Grund von (vergossenem) Blut (*ἐν αἵματι*, das Krtz. irrig auf das Eintauchen in Blut bezieht) Alles gereinigt wird nach dem Gesetz. Erst daraus, dass das *σχεδόν* den V. 18—21 erwähnten Thatsachen gegenüber eine umfassendere Ordnung einführt, folgt, dass das *πάντα* die dort erwähnte Besprengung des Buches, der Hütte und ihrer Geräthe mit einschliesst. Dann aber wird auch hier erst klar, dass die Besprengung derselben den Zweck der Reinigung hatte (*καθαρίζεται*), wie allerdings nach V. 13 vorausgesetzt werden musste. Eine solche kann aber nur dadurch nothwendig geworden sein, dass hier die Vorstellung vorliegt, wie die Sünden des Volkes auch diese Heiligthümer beflecken, sobald es mit ihnen in Berührung tritt. Es prägt sich darin der Gedanke aus, dass die Sünde nicht nur den Menschen hindert, das Heil zu empfangen, sondern auch Gott, der ihm in diesen Heiligthümern naht, hindert, das Heil ihm mitzutheilen, wodurch eben die objective Nothwendigkeit einer von der Sündenschuld reinigenden Sündensühne constatirt ist. Der Nachdruck liegt aber auf dem *κατὰ τὸν νόμον*, welches besagt, dass es sich jetzt nicht mehr um eine menschliche Ordnung wie V. 16 f., auch nicht um die einmalige gottgeordnete Bundesstiftung, wie V. 18—21, sondern um eine allgemeine gesetzliche Ordnung handelt, welche sich eben darum auch — mit einzelnen Ausnahmen, welche das *σχεδόν* vorbehält — auf Alles bezieht, was durch die Sünde des Volkes verunreinigt wird (vgl. z. B. Lev. 8, 15. 16, 16 ff.). Dann ist aber die gewöhnliche Annahme, dass sich das *πάντα* auf Sachen und Personen bezieht, schwerlich richtig, ebensowenig, dass hier an die sogen. levitischen Verunreinigungen gedacht ist, die doch grossentheils durch Wasser abgethan wurden. Nur daraus, dass, ähnlich wie bei der Bundesstiftung, an Verunreinigungen durch die Sünde gedacht ist, begreift es sich, wie der Parallelsatz sagen kann, dass ohne Blutvergiessen nicht Vergebung eintritt. Denn schon die Art, wie *σχεδόν* auch zur zweiten Verhältnisse gehört (vgl. Lev. 5, 11—13, wo Sündenvergebung ohne Blutvergiessen eintritt), beweist, dass das *καί* nicht ein sachlich verschiedenes Zweites, sondern die jener gesetzlichen Ordnung zu Grunde liegende tiefere Voraussetzung anfügt. Daher entspricht auch dem *ἐν αἵματι* das *χωρὶς αἵματεκχυσίας*, sofern ja mit Blut nur eine Reinigung vollzogen werden kann, wenn dasselbe vergossen ist; denn der sonst nicht vorkommende Ausdruck kann ohne eine lokale Näherbestimmung nicht die Ausgiessung des Blutes am Altare bezeichnen (de W

nach Aelteren), sondern nur das Vergiessen des Blutes beim Schlachten, durch welches es für den Gebrauch bei der Reinigung gewonnen wird. Ohne ein solches tritt nicht Vergebung ein (*οὐ γίνεται ἄφεσις* sc. *ἁμαρτιῶν*, Luc. 3, 3. 24, 47), die wieder die Voraussetzung jeder Reinigung von der Schuld- befleckung, auch der, durch welche menschliche Sünde die Heiligthümer verunreinigt, bildet (vgl. 1 Joh. 1, 9). Erst hierbei aber wird nun der Verf. an die Schuld- befleckung des Volkes selbst gedacht haben, die durch die Besprengung V. 19 getilgt ward, so dass er das Bundesopfer offenbar als Sühn- opfer fasst. Diese allgemeine gesetzliche Ordnung beruht aber bekanntlich auf Lev. 17, 11. — V. 23 folgert nun mit *ἀνάγκη οὖν* natürlich nicht aus V. 18—21 (Del., Lün.), geschweige denn aus V. 21 (Krtz.) oder V. 21 f. (Hfm., Keil), sondern ausschliesslich aus V. 22; und die Analogie des Ausdrucks in V. 16 zeigt, dass nicht *ἦν* (Ebr., Del., Moll, Krtz.), sondern das einfache *ἐστίν* zu ergänzen ist. Die Verbindung der beiden Satzglieder durch *μὲν — δέ* zeigt aber, dass der Nerv des Gedankens auf dem zweiten ruht im Gegensatz zum ersten (Hfm.), welches ja einfach zu der V. 21 erwähnten Thatsache zurückkehrt, die schon in dem *πάντα* V. 22 mit befasst war. Denn die Abbilder der im Himmel befindlichen Heilig- thümer (*τὰ ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς*) sind ja auch hier nicht Abbilder der himmlischen Güter (Seb. Schmidt u. Aeltere), sondern nach 8, 5 die irdische Hütte mit ihren Geräthen, welche nach V. 21 besprengt wurde, so dass es keineswegs des folgenden *ἅγια* zur Erklärung des Plurals bedarf (vgl. Krtz. gegen Lün.). Das *τούτοις* braucht nicht auf das Blut der verschiedenen Opferthiere bezogen zu werden (Del., Krtz.), kann aber auch des Gegensatzes wegen nicht auf die verschiedenen Reinigungshandlungen gehen (Hfm., Keil), die als solche ja ohnehin garnicht in Betracht kommen; sondern der Plural erklärt sich ausreichend dadurch, dass das *καθα- ρίζεσθαι* nach V. 19 so vollzogen wurde, dass mit dem Blut noch Wasser u. dgl. verbunden war. Zunächst freilich folgt nun aus der Gottesordnung des Gesetzes V. 22 nur (gegen Lün.), dass auch die himmlischen Heiligthümer selbst (*ἀντὰ δὲ τὰ ἐπουράνια*) auf Grund vergossenen Blutes gereinigt werden müssen, vorausgesetzt, dass Menschen, die doch alle- sammt sündhaft sind, zu ihnen gelangen und in der erst in ihnen ermöglichten vollen Gottesgemeinschaft das ihnen zuge- sagte ewige Besitzthum erlangen sollen (V. 15). Allein, wie schon das *μὲν* vorangedeutet, bringt es der Unterschied der himmlischen Heiligthümer von ihren irdischen Abbildern von selbst mit sich, dass jene durch bessere Opfer (durch welche

immer erst das reinigende Blut gewonnen werden muss) gereinigt werden müssen. Der Ausdruck *κρείττοσιν θυσίαις παρὰ ταύτας* (vgl. 1, 4) ist lediglich durch das pluralische *τοῖτοῖς* hervorgerufen und soll dem Satz den Charakter einer ganz allgemeinen Wahrheit geben, ganz abgesehen von ihrer thatsächlichen Verwirklichung in Christo. Denn Opferhandlungen heisst *θυσίαι* nicht, und das fortgesetzte hohepriesterliche Walten Christi im Himmel ist kein Opfern (gegen Hfm.), geschweige denn dass man die Leiden Christi (Paulus) oder der Gläubigen (Grot.) mit seinem Opfer verbinden dürfte. Erst hiermit rundet sich der Beweis ab, dass durch Christus als Mittler eines neuen Bundes die Berufenen die Verheissung des ihnen bestimmten ewigen Besitzthums wirklich empfangen konnten nur unter Voraussetzung eines Todes, der zur Erlösung von ihren Uebertretungen diene (V. 15). Erforderte schon das Vermächtniss jenes Bundes den Tod des Testators (V. 16 f.) und konnte der neue Bund so wenig wie der alte ohne Blut eingeweiht werden (V. 18—21), so erhellt nun, dass dieser Tod ein Opfertod sein musste, weil ein solcher Tod allein das Blut beschaffen konnte, das im Stande war, die himmlischen Heiligthümer, in welchen erst die Berufenen jenes Besitzthum erlangen konnten, von der Schuldbefleckung zu reinigen, mit welchen die unter dem ersten Bunde begangenen Uebertretungen sie entweiht und den Vollzug der vollen Gottesgemeinschaft in ihnen unmöglich gemacht haben würden. Hier wird nun ganz klar, dass diese Vorstellung von der Befleckung des himmlischen Heiligthums durch die Sünde nur ein anderer Ausdruck ist für die objective Nothwendigkeit der Sünden-sühne, da jede ungesühnte Sünde die Strafe zur Folge hat und damit die Erlangung der Bundesverheissung ausschliesst *).

*) Die Verkennung dieser Vorstellung führte zu der Behauptung, dass das *καθαρίζεσθαι* zu diesem Gliede nicht passe und daher zeugmatisch ein analoger Begriff wie *ἐγκαινίζεσθαι* in diesem Gliede ergänzt werden müsse (de W., Lün.). Dieser exegetische Nothbehelf ist hier einfach contextwidrig, da die Nothwendigkeit einer Einweihung aus V. 22 in keiner Weise gefolgert werden kann; die Vorstellung einer Einweihung des himmlischen Heiligthums ist an sich sinnwidrig und wird nirgends in unserem Brief als Zweck des Opfers Christi hingestellt. Vollends verkehrt ist es, mit Bl., Wörner nach Aelteren an die Ausstossung des Satans aus dem Himmel zu denken, oder gar unter *τὰ ἐπουράνια* die christliche Kirche und ihre Glieder zu verstehen (Thol. nach Calov, Bhm. u. Aelteren, vgl. Hltzh., der an das Leben der Wiedergeburt denkt im Gegensatz zu dem äusseren Leben Israels). Das Richtige haben seit Riehm die meisten Neueren, wenn auch unter verschiedenen Begründungen, unter denen namentlich Hfm., Keil ganz gekünstelt zwischen dem Himmel und der Gotteswohnung im Himmel unterscheiden.

9, 24—28. Das einmalige Opfer Christi *). — οὐ γὰρ εἰς χειροποιήτα εἰσῆλθεν ἅγια Χριστός) Dass seine ganze Erörterung über die Nothwendigkeit eines Todes zur Bundesstiftung auf die Nothwendigkeit einer Reinigung des himmlischen Heiligthums hinauslief, begründet der Verf. durch die Erinnerung daran, dass eben in dieses Christus eingegangen, womit er thatsächlich zu dem V. 11 f. über den Priesterdienst des erhöhten Messias im himmlischen Heiligthum Gesagten zurückkehrt, um denselben nun namentlich mit Beziehung auf die vollgenügende Wirkung seines einmaligen Opfers näher zu beschreiben. Denn unleugbar ist, dass hier zunächst aller Nachdruck auf der Thatsache liegt, welche im negativen und positiven Ausdruck ausgeführt wird, und dass der Ausdruck absichtsvoll an den Ausdruck von V. 11 f. anknüpft. Wie dort Christus durch eine σκηνή οὐ χειροποιήτος einging, so heisst es hier, dass er nicht in ein mit Händen gemachtes Heiligthum (ἅγια, wie V. 12) einging, wobei die Stellung des durch εἰσῆλθεν von seinem Substantiv getrennten χειροποιήτα demselben einen besonderen Nachdruck giebt. In Anknüpfung aber an V. 23, wo die irdischen Heiligthümer als τὰ ὑποδείγματα der himmlischen bezeichnet waren, wird hinzugefügt, dass er eben damit nicht in ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν einging, ganz wie 8, 5 das irdische Heiligthum als ein nach dem dem Moses auf dem Berge gezeigten τύπος gefertigtes ὑπόδειγμα des himmlischen Heiligthums bezeichnet war, das 8, 2 die σκηνή ἀληθινή hiess. Es ist also auch hier das Gegenbild des wesenhaften Heiligthums gemeint, welches, wie der Gegensatz ἀλλ' εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν zeigt, der Himmel selbst bildet, in welchem Gott in voller Wirklichkeit wohnt**). — νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσ-

*) V. 24 hat die Rept. (CDEKL; vgl. Lehm. ed. mj.) durch Nachstellung des εἰσῆλθεν ἅγια mit χειροποιήτα verbunden und nach EKLP den Art. vor χριστός gesetzt. — V. 26 lies νυνι st. des blossen νυν der Rept. (DEK), die wegen des artikellosen αθιγεῖν auch της vor αμαρτίας gestrichen hat (CEKL). — V. 28 hat die Rept. nach Min. das καὶ nach οὕτως weggelassen. Das δια πίστεως (AP) am Schlusse des Verses ist offenes Glossen.

**) Indem die Ausleger die thatsächliche Rückkehr zu V. 11 f. übersehen, fassen sie unseren Vers nicht als eine Begründung der Zurückleitung des Gedankenganges zum himmlischen Heiligthum in V. 23, sondern suchen eine materielle Begründung der in ihm ausgesprochenen Behauptung selbst, deren es nicht bedarf und die er doch nicht bietet, da weder die Nothwendigkeit einer Reinigung des himmlischen Heiligthums (Bl., Lün., Krtz.), noch die einer Reinigung desselben durch bessere Opfer (Hfm., Hltzh., vgl. Del., Keil), noch überhaupt eine allgemeine Nothwendigkeit durch eine einmalige Thatsache

ὡπρ τοῦ Θεοῦ) Diese Zweckangabe seines Eingehens macht vollends klar, dass nicht eine sachliche Begründung von V. 23 beabsichtigt ist, mit dem dieselbe nichts mehr zu thun hat, dass vielmehr der Gedanke von V. 11 f. weitergeführt wird. Das zeigt schon das *νῦν*, das nicht auf eine fortdauernde Gegenwart (de W., Moll) nach der Vollendung seines Werkes (Lün., Krtz.), auch nicht auf die christliche Gegenwart im Gegensatz zur alttestamentlichen Vergangenheit (Del., Wörner, Hltzh.) hinweist, sondern vorausblickt auf das ἐκ δευτέρου V. 28 (Hfm.). Eben darum bezeichnet auch der Inf. Aor. nicht ein andauerndes Thun (so gew.), geschweige denn die dauernde Gegenwärtigkeit als Folge des Erschienenenseins (Riehm), sondern lediglich die Thatsache, dass der Zweck seines Eingehens für jetzt kein anderer war, als dass er vor dem Angesichte Gottes erschien (zu dem Dativ bei ἐμφανισθῆναι vgl. Matth. 27, 53) zu unseren Gunsten (ὑπὲρ ἡμῶν). Damit ist aber nicht seine Fürsprache für uns bei Gott gemeint (gegen Lün.), sondern die Geltendmachung seines Opfers, mit dessen Blut er einging (V. 12), zu unseren Gunsten (vgl. Krtz.). Auf die Fortdauer dieser Thätigkeit zu reflectiren, bot der Zusammenhang so wenig Anlass, wie auf seine Erhabenheit über die alttestamentlichen Hohepriester, die man durch den ganz fernliegenden Hinweis auf Exod. 33, 20 einträgt (Lün., Del., Keil).

V. 25 f. οὐδ' führt genau wie V. 12 ein zweites Moment hinsichtlich jenes Eingehens Christi ein, das vollends mit V. 23 garnichts zu thun hat, wenn auch seine nähere Besprechung dazu führt, wie viel besser das Opfer des himmlischen Hohepriesters ist als die der irdischen. Dass das ἵνα πολλάκις προσφέρῃ εαυτόν so wenig wie V. 14 auf eine wiederholte Darbringung im himmlischen Heiligthum gehen kann (Bhm., Bl., Del., Hfm., Moll, Krtz.), auch nicht zugleich (Möller, Keil

(Moll) begründet werden kann; wie ja auch der Hauptbegriff einer Reinigung im Folgenden gar nicht wieder vorkommt. Bei der Deutung der ἀντίτυπα τ. ἀληθ. erneuern sich die Differenzen der Auslegung von 8, 2. 5, wonach damit bloss die Copie einer Copie (Bl. nach Aelteren) oder der τύπος 8, 5 selbst (Chrys., Grot., Carpz. u. A.) oder das Gegenbild eines erst mit Christi Hingang zu Gott vorhandenen Heiligthums (Hfm.) gemeint sein soll, was durch den Gegensatz des εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανὸν ausgeschlossen wird, den Keil vergeblich auf ein heilsgeschichtliches Verhältniss Gottes zu den Menschen umzu- deuten sucht. Ebenso vergeblich suchen Del., Krtz. einen Gegensatz des οὐρανός zu den οὐρανοί, da ja nicht das himmlische Allerheiligste im Gegensatz zu einem himmlischen Vorderzelt (V. 11) in Betracht kommt, sondern zum irdischen. Vgl. dagegen auch 8, 1 f.

nach Riehm), erhellt zweifellos daraus, dass im Allerheiligsten der Priester wohl das Blut des Opfers als Zeichen der durch dasselbe vollbrachten Sühne darbringt (8, 3), aber nicht sich selbst, und dass auch durch den Plural in V. 23 der Gedanke an eine wiederholte Darbringung nicht geweckt werden konnte, da eine solche immer ein erneutes Eingehen voraussetzt und darum nicht die Absicht des einmaligen Eingehens sein konnte. Sollte dagegen Christus, als er nach V. 24 mit dem Erwerb seiner einmaligen Selbstdarbringung im himmlischen Heiligthum vor Gott erschien, das auf Erden vollbrachte Werk zum vollen Abschluss bringen, so konnte allerdings die Frage entstehen, ob er dabei die Absicht hatte, durch eine immer wiederholte Selbstdarbringung im Opfertode die der einmaligen noch anhaftende Unvollkommenheit zu ergänzen und aufzuheben. Man darf nur nicht mit de W., Thol., Lün. den Gedanken einschieben, dass er einging, um das Heiligthum alsbald wieder zu verlassen und zur Erde zurückzukehren, der zwar nicht widersinnig (Hfm.), vielmehr selbstverständlich die Voraussetzung einer wiederholten Selbstdarbringung, aber doch dem Zusammenhang fremd ist (Keil), in welchem es nur darauf ankam, jeden Gedanken an eine noch fehlende Ergänzung des durch dies einmalige Eingehen abgeschlossenen Erlösungswerkes auszuschliessen. Wie der Verf. aber darauf kam, zeigt der Hinweis auf das Thun des alttestamentlichen Hohepriesters (*ὡσπερ ὁ ἀρχιερεύς*, vgl. 7, 27), welcher in das Allerheiligste eingeht (*εἰσέρχεται εἰς τὰ ἅγια*, vgl. V. 12) alljährlich (*κατ' ἐνιαυτόν*, vgl. das *καθ' ἡμέραν* 7, 27), also allerdings bei jedem einzelnen Eingehen in Aussicht nimmt, dieses Eingehen zu wiederholen, um die nachher (10, 1—10) eben daraus nachgewiesene Unvollkommenheit seines Priesterdienstes zu ergänzen. Durch diesen Hinweis wird vollends klar, dass bei dem *προσφέρειν ἑαυτόν* nicht an wiederholte Darbringungen, wie sie am grossen Versöhnungstage geschehen, gedacht ist, wozu schon das *πολλάκις* nicht passen würde, sondern an die jährlich erneuerte hohepriesterliche Function an diesem Tage, wodurch die Unvollkommenheit jeder einzelnen ergänzt wird. Diese Unvollkommenheit liegt aber eben darin, dass er eingeht auf Grund von fremdem Blut (*ἐν αἵματι ἁλλοτριῷ*) d. h. auf Grund des Blutes der Thiere, die er geopfert hat, im Gegensatz zu dem eigenen Blut, mit dem Christus einging, nachdem er sich selbst geopfert (V. 12. 17)*). Daraus erhellt aber allerdings, dass

*) Diese offenbare Rückweisung macht es unräthlich, das *ἐν* nach

die Selbsthingabe Christi nicht nur ein besseres Opfer war (V. 23), sondern ein schlechthin vollkommenes, für alle Zeit genügendes, dessen Wiederholung bei seinem Eingehen nicht in Aussicht genommen werden konnte. — V. 26. *ἐπεὶ*) elliptisch, wie 1 Kor. 5, 10: weil, wenn eine solche in Aussicht genommen wäre, also so viel wie unser: sonst. — *ἔδει αὐτὸν πολλάκις παθεῖν*) stellt (ohne *ἄν*) das, was unter einer bestimmten Voraussetzung geschehen wäre, ohne Beziehung darauf und damit noch kategorischer hin: sonst musste er oftmals leiden (vgl. Win. § 41, 2). Das *παθεῖν*, das den Tod einschliessend gedacht ist (2, 18. 5, 8), nimmt lediglich das *πολλάκις προσφέρειν ἑαυτὸν* auf, sofern die Selbstdarbringung im Opfertode eben der Gipfel dieses Leidens war. — *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*) vgl. 4, 3, d. h. so lange es Menschen in der Welt gab, die doch vom ersten Menschenpaare an schuldbefleckt waren und durch sein Opfer gesühnt werden mussten. Da die Absicht der Wiederholung, wie bei dem jährlichen Sühnopfer des alttestamentlichen Hohepriesters, vorausgesetzt hätte, dass die einzelne Selbstdarbringung nicht im Stande war, die immer neu eintretenden Verschuldungen zu sühnen, so hätte, wenn, was der Verf. als selbstverständlich betrachtet, alle Menschen erlöst werden sollten, von Grundlegung der Welt an Christus so oft leiden müssen, als die immer neuen Verschuldungen neue Sühne erheischten*). Dass der Verf. nicht an die auf den Opfertod Christi folgenden Verschuldungen denkt, sondern an die aller Generationen von Anfang an, liegt einfach daran, dass er ja mit dem Opfer-

Analogie von 1 Kor. 4, 21 zu nehmen im Sinne von: versehen mit (so gew.) statt im Sinne des dort gebrauchten *διὰ*. Zu *ἀλλότῳ* im Gegensatz zu *ἰδίου* vgl. Joh. 10, 5. Röm. 14, 4.

*) Diese Argumentation verliert jeden Sinn, wenn bei dem *προσφέρειν ἑαυτὸν* an eine wiederholte Darbringung im Allerheiligsten gedacht ist, welche ein einmaliges Eingehen voraussetzt, da diesem immer nur ein einmaliges Leiden vorausgegangen sein kann (gegen Hfm.). Aber auch wenn man ein mehrmaliges Eingehen mit hinzunimmt, womit doch alle Einwendungen gegen die richtige Fassung des *προσφέρειν ἑαυτὸν* hinfällig werden, könnten wiederholte Darbringungen wohl ein wiederholtes Leiden voraussetzen, aber nie das *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* motiviren. Das Richtige erkennen hier auch Riehm, Krtz., Keil, Wörner u. A., obwohl es mit Nothwendigkeit zu der einzig richtigen Fassung des *προσφέρειν ἑαυτὸν* führt. Die Ergänzung des elliptischen *ἐπεὶ*: wenn er nicht sein eigenes Blut dargebracht hätte (Ebr.), ist contextwidrig, die gewöhnliche: wenn sein Blut nicht zur Sündentilgung genügt hätte (Bl., de W., Lün.), ungenau. Hltzh. erklärt das *ἀπὸ κατ. κόσμ.*: von Seiten der Grundlegung der Welt d. h. auf Grundlage der damit gesetzten natürlichen Verhältnisse!

tode Christi den αἰὼν μέλλων angebrochen sieht, in welchem die Schwachheitssünden der Glieder des neuen Bundes stets unmittelbar vergeben werden und keiner Sühne mehr bedürfen, während es für die Todsünde der Gottesfeinde und der Abtrünnigen keine Sühne mehr giebt. — νυνὶ δέ ganz wie 8, 6: nun aber, da er doch thatsächlich nicht vielmals gelitten hat seit Grundlegung der Welt (vgl. Wörner), ist es unzweifelhaft gewiss, dass bei seinem Eingehen keine Wiederholung in Aussicht genommen war. Vielmehr ist er einmal (ἅπαξ, als Gegensatz zu πολλάκις V. 25) und zwar am Ende der Weltzeiten zur Ausserkraftsetzung der Sünde mittelst seines Opfers erschienen. Die Zeitbestimmung mit ἐπὶ c. Dat. (vgl. V. 15) entspricht dem ἀπὸ κατ. κόσμ.; denn die Vollendung der Weltzeiten (συντελεία τῶν αἰώνων, vgl. die συντ. τοῦ αἰῶνος bei Matth. 13, 39 ff.) ist eben das Ende der mit der Welterschöpfung begonnenen Entwicklung und der Perioden, in welchen diese verläuft, bis der αἰὼν μέλλων eintritt. Dass Christus an diesem Ende erschien, schliesst jede Wiederholung seines Erscheinens ebenso durch die Zeitlage aus, wie der Zweck dieses Erscheinens, der durch εἰς ἀθέτησιν (vgl. 7, 18) τῆς ἁμαρτίας bezeichnet wird, eine solche Wiederholung von selbst unmöglich macht. Denn wenn die Sünde einmal ausser Kraft gesetzt ist, so dass sie nicht mehr wirken kann, was sie sonst wirkt (die Schuld befleckung), weil sie ein für allemal gesühnt ist, so kann ein nochmaliges Erscheinen Christi, als dessen Zweck eben die Tilgung der Sünde vorausgesetzt wird, nicht in Aussicht genommen sein. Das artikulierte τῆς ἁμαρτίας bezeichnet ausdrücklich alle Sünde, wie sie von Grundlegung der Welt an verübt ist, während das ἀθέτησιν artikellos bleibt, um an dies Verbalsubstantiv die Präposition anknüpfen zu können zur Bezeichnung des Mittels, durch welches jene Ausserkraftsetzung erfolgt ist: διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ. Dies sein Opfer ist aber eben seine Selbsthingabe in das Todesleiden, durch welches die Sünde gesühnt ist (2, 17). Dass das Erscheinen Christi auf Erden hier durch πεφανέρωται (vgl. V. 8) als ein sichtbares Offenbarwerden des bisher unsichtbar bei Gott Lebenden (vgl. 1, 2 f.) bezeichnet wird, mit dem es ein für allemal gethan war (bem. das Perf. u. dazu Hfm.), zeigt klar, dass das προσφέρειν ἐαυτόν, dessen Wiederholung (V. 25) durch diese Aussage ausgeschlossen werden soll, ebenfalls nur durch ein solches Erscheinen des nach V. 24 zu Gott Gegangenen möglich gedacht ist*).

*) Ganz verkehrt war es, wenn Beza, Carpz., Griesb., Schulz den Satz mit ἐπεὶ parenthesirten, da derselbe ja durch das logische νυνὶ δέ

V. 27 f. knüpft nun mit *καί* an die Aussage über das einmalige Erscheinen Christi, das als abgeschlossene That-
sache hinter uns liegt, die Aussage über ein Wiedererscheinen Christi, das allerdings noch bevorsteht, das aber nach Art und Zweck unmöglich mit einer zweiten Selbstdarbringung Christi enden kann und somit die Unwiederholbarkeit derselben nur bestätigt. — *καὶ ὅσον*) betrachtet das von den Menschen Gesagte ausdrücklich als maassgebend für das von Christo Auszusagende, wie es doch eine blosser Analogie nicht wäre, die auf den erhöhten Messias keineswegs ohne Weiteres in vollem Sinne Anwendung leidet. Wenn nun zunächst gesagt wird, dass den Menschen gleichsam im göttlichen Rathschluss für die Zukunft bei Seite gelegt, d. h. aufbehalten ist (*ἀπόκειται*, wie 2 Tim. 4, 8, *τοῖς ἀνθρώποις*), einmal zu sterben (*ἀπαξ ἀποθανεῖν*), so ist allerdings das *ἀπαξ* im Gegensatz zu dem *πολλάκις* V. 25 f. betont; aber das über das gottgeordnete Menschenschicksal Gesagte schliesst schon nicht aus, dass einzelne zum irdischen Leben Auferweckte, wie Lazarus u. A., ein zweites Mal starben, und würde, je mehr man mit Calv. darauf pocht, dass der Apostel de ordinaria hominum conditione disputare (so gew.), um so weniger an sich schon beweisen, dass nicht der Messias ein zweites Mal sterben konnte (vgl. Krtz., der aber deshalb ganz willkürlich das *ἀποθανεῖν* in einem prägnanten Sinne nehmen will). Daraus folgt aber nur, dass der Nerv des Satzes auf der zweiten Hälfte liegt, wonach den Menschen nach dem einmaligen Sterben ein Gericht aufbehalten ist (*μετὰ δὲ τοῦτο*, vgl. 4, 8, *κρίσις*, vgl. Luc. 11, 31 f.). Hier kann nun erst recht von einer Analogie nicht die Rede sein, da Auferstehung und Himmelfahrt weder je unter den Gesichtspunkt eines Gerichtes für Christum gestellt wird, noch gestellt werden kann (gegen Krtz. und die ähnliche Fassung von Wörner) und da bei der negativen Wendung, bei der sich die Meisten be-

aufgenommen wird. Darum entspricht aber der diesem *ὡνὶ δέ* folgende Satz keineswegs jenem Satze (Lün.), da das Nichteingetretensein des *πολλάκις παθεῖν* schon im Ausdruck desselben liegt und eben in dem *ὡνὶ* vorausgesetzt wird, bildet aber freilich auch nicht den Gegensatz zu *ὥσπερ* — *ἀλλοτρίῳ* (Thol.), sondern bestätigt von einer neuen Seite her das *οὐδὲ εἰσῆλθεν ἵνα κτλ.* V. 25. Das *πεφανερωται* kann nicht von dem Erscheinen vor Gott (V. 24) genommen werden (Grot., Heinr., Schulz), da eben dieser Zusatz fehlt (vgl. auch das *ὀφθήσεται* V. 28), und ist darum auch unmöglich mit *διὰ τῆς θυσίας* zu verbinden (vgl. noch Bhm., Thol.), wobei man dann wohl auch fälschlich das *αὐτοῦ* im Sinne von *ἐαυτοῦ* nahm (vgl. noch Ebr. nach Erasm., Calv., Beza u. A.).

ruhigen, dass dem einmaligen Sterben kein zweites, sondern nur noch ein Gericht folgt, eben die Hauptsache eingetragen wird. Es kann sich also nur darum handeln, dass, wie das den Menschen bestimmte einmalige Sterben der Natur der Sache nach maassgebend war für die V. 25 f. erwiesene Einmaligkeit der Selbstdarbringung Christi im Todesleiden, so auch das ihnen bevorstehende Gericht maassgebend sein wird für Art und Zweck seines Wiedererscheinens*). — V. 28. Eben weil im Vordersatz neben dem eigentlich begründenden Moment auch ein Moment der naturgemässen Gleichheit liegt, kann der Nachsatz mit *οὕτως καί* (5, 3. 5) eingeleitet werden und nun der Aussage über den verheissenen Heilsmittler (*ὁ Χριστός*, vgl. V. 14) vorausgeschickt werden, wie auch bei ihm jenes einmalige Sterben, das allen Menschen bestimmt ist, zum Vollzug gekommen. Aus dieser Beziehung erklärt sich aber auch das passivische *ἀπαξ προσενεχθεῖς* ausreichend, obwohl der Sache nach das *προσφέρειν ἑαυτὸν* V. 25 gemeint ist, dessen richtige Erklärung dadurch aufs Neue bestätigt wird (gegen Bl., der auch hier noch an einen himmlischen Vorgang denken will, weil er übersieht, dass die Erscheinungen des Auferstandenen überall noch zu der ersten Erscheinung Christi auf Erden gerechnet werden). Man darf aber deswegen weder ein *ὑφ' ἑαυτοῦ* (Lün. nach Chrys.) noch ein *ὑπὸ τοῦ Θεοῦ* (Hfm., Moll, Keil) ergänzen oder gar an die Sendung des Sohnes behufs stellvertretender Sündenbüsung denken (Krtz.) und eine Vergewaltigung durch menschlich-dämonische Macht einschieben (Del.), da ja die Selbsthingabe hier nur insofern in Betracht kommt, als sie das Erleiden des allgemeinen Menschenschicksals involvirt. Nur musste bei Christo, weil er demselben an sich noch keineswegs unterworfen war, der specifische Zweck dieses Erleidens mit *εἰς τὸ*

*) Dass *καθ' ὅσον* (3, 3) nicht bloss vergleichend sei, wie *καθώς* (Grot.), wird zwar allgemein zugestanden; aber trotzdem doch in dem damit eingeleiteten Satze nur eine Analogie gefunden theils (mit einseitiger Betonung des ersten Gliedes) dafür, dass Christus nur einmal sterben konnte (Lün., Ebr., Krtz.), theils (mit einseitiger Wendung des zweiten Gliedes ins Negative), dass Christus nach seiner einmaligen Opferung nichts mehr vor sich haben könne, was gleicher Art wäre (Hfm., Keil). Ganz fern liegt die Frage, ob das Gericht dem Tode des Einzelnen unmittelbar folgt (Krtz. nach Cappellus u. ähnlich Wörner) oder erst am Ende der Tage (was Thol., Del. aus V. 28 erschliessen), obwohl letzteres nach allgemeiner Schriftlehre selbstverständliche Voraussetzung ist. Ebenso wenig kann *κρίσις* an sich die Bestrafung oder Verdammung bezeichnen (Bhm., Schulz), obwohl es in der Natur der Sache liegt, dass ohne das Dazwischentreten eines Erretters die Menschen alle als sündhafte in diesem Gericht der Verdammniss verfallen würden.

(vgl. 8, 3) πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας hinzugefügt werden. Der offenbar der Paronomasie wegen gewählte Ausdruck bezeichnet aber weder das Hinauftragen der Sünden ans Kreuz (Calov, Beng. nach 1 Petr. 2, 24), geschweige denn um sie dort zu opfern (vgl. Patr.), noch das Hinwegschaffen derselben (Luth., Grot., Bl., Lün.), sondern nach Jes. 53, 12 das stellvertretende Tragen der Uebel, in welchen die Sünde sich bestraft (vgl. 2, 9). Als Zweck seiner Hingabe in den Tod ist also ganz wie V. 15 die Erlösung von der Sündenstrafe bezeichnet; und wenn als Object derselben nur πολλοί genannt werden (vgl. 2, 10), so ist damit keineswegs die Bedeutung derselben für die ganze Menschheit irgendwie eingeschränkt, sondern nur der Umfang des Bedürfnisses, um desswillen er den Tod erleiden musste, klar gestellt. — ἐκ δευτέρου) wie Act. 10, 15. 11, 9: zum zweiten Male. — χωρὶς ἁμαρτίας ὁφθῆσεται) geht auf die sichtbare Erscheinung bei seiner Wiederkunft, bei welcher er wie bei dem πεφανέρωται V. 26 aus seiner himmlischen Herrlichkeit, in der er dem leiblichen Auge verborgen ist, heraustritt, um wieder gesehen zu werden. Das χωρὶς ἁμαρτίας (4, 15), das in jeder anderen Bedeutung entweder sinnwidrig oder überflüssig wäre, kann nur im Gegensatz zu dem ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας, das ihm durch den Zweck seiner ersten Erscheinung (V. 26: εἰς ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας) auferlegt war, bezeichnen, dass er bei diesem Erscheinen keine Sünde (Anderer) mehr trägt, also auch keine Hingabe in den Tod mehr zu erwarten hat. Vielmehr wird er denen erscheinen, die ihn erwarten (τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις) d. h. nach dem hier sicher gewählten Decompositum (vgl. Röm. 8, 19. 23 ff.): denen die in ausdauernder Erwartung seiner die verheissene Heilsvollendung bringenden Wiederkunft die Bundespflicht erfüllen. Er wird aber erscheinen, um sie von dem ewigen Verderben, welches das Gericht V. 27 allen Anderen bringt, zu erretten (εἰς σωτηρίαν), was der Natur der Sache nach nur geschehen kann, indem er sie in das ewige Reich der Vollendung einführt*).

*) Das χωρὶς ἁμαρτ. kann nicht besagen wollen, dass an Christo dann keine eigene Sünde sein wird, da solche nach 4, 15 an ihm auch bei seinem ersten Erscheinen in keinem Sinne war (gegen Menken und die Irving'sche Auslegung), oder dass dann überhaupt (wenigstens im Bereich der Erlösung) keine Sünde mehr sein wird (Bl. nach Patr.), was in der Sache auf die grammatisch unmögliche Verbindung des präpos. Zusatzes mit ἀπεκδεχ. (Grot.) herauskommt. Das Richtige haben, wenn auch hie und da in ungenauer Form (z. B. Thol.: ohne Sündenstrafe, Mich. u. Aeltere: ohne Sündopfer), wozu namentlich die Einmischung seiner Qualität als Richter gehört (vgl. Del., Ebr., Keil

So zeigt also auch das einzige, von ihm noch zu erwartende Wiedererscheinen, dass bei seinem Eingehen ins himmlische Heiligthum nichts weniger als eine wiederholte Selbstdarbringung in Aussicht genommen war (V. 25).

Kap. 10.

10, 1—10. Die Unzulänglichkeit des jährlichen Versöhnopfers *). — Nur weil das 9, 25—28 über die Vollgenüge des einmaligen Opfers Christi Gesagte von vornherein unter den Gesichtspunkt gestellt war, dass bei dem Eingehen Christi ins Allerheiligste keine Wiederholung desselben in Aussicht genommen gewesen sei, wie bei dem jährlichen Eingehen der Hohepriester, kann diese Verschiedenheit seines Opfers von den alttestamentlichen begründet werden aus der Beschaffenheit des Gesetzes, welches die letzteren anordnete und darum auch für die Beschränktheit ihrer Wirkungskraft maassgebend war. Darauf kommt zuletzt

u. A.), die meisten Ausleger; nur Lün. muss wegen seiner falschen Fassung des ἀνεργ. eintragend erklären: ohne noch einmal mit der Sühnung der Sünde etwas zu thun zu haben, und behauptet daher gegen allen biblischen Sprachgebrauch und den offenbaren Zusammenhang mit der V. 27 erwähnten *χοίσις*, dass *εἰς σωτηρίαν* im Gegensatz dazu die positive Beseligung bezeichne (vgl. Kl.). Dass diese Worte nicht zu ἀπεχθ. (Wolf, Paulus, Stein nach Primas.), sondern zu ὀφθήσ. gehören, bedarf keines Beweises; und da in *τοῖς αὐτ. ἀπεχθ.* eben die subjective Bedingung der Errettung vorbehalten ist, erweist sich das *διὰ πίστεως*, das jene Verbindung fordern würde, als eine unhaltbare Glosse (s. d. textkrit. Anm.).

*) V. 1. Das *αὐτῶν* nach *θυσίαις* (ΣP) hat WH. a. R. Das *αἰς* (Tisch. nach DHL) statt *ας* (vgl. A, wo vielleicht *αἰς* nach *θυσίαις* ausgefallen) ist wohl wegen der Gleichheit der vorhergegangenen Endungen eingekommen. Der Plur. *δυναται* (ΣACP) ist von Lehm., Treg., WH. aufgenommen, aber sprach- und sinnwidrig und offenbar mechanisch dem *προσφερουσῶν* conformirt. Der Ausfall des Relat. hat ihn sicher nicht erst hervorgerufen. — V. 2. Bei Elz. fehlt nach H das *οὐκ*; Rept. hat nach L *καθαθαυμένων* von *καθαίρειν* st. *-θαυσιμμένων* (Lehm. nach AC *-θερισμ.*). — V. 4. Die Stellung *τραγῶν κ. ταυρ.* (WH. a. R. nach Σ) ist aus 9, 13. — V. 6 u. 8 hat WH. nach ΣEKL, ΣCKL *ευδοκήσας* st. *ἡνδ.* aufgenommen. Der Sing. *θυσίαν κ. προσφοράν* (Rept. nach EKL) ist nach V. 5 conformirt, der Art. vor *νομόν* (Rept. nach DEKLP) zu streichen. — V. 9 hat die Rept. hinter *ποιῆσαι ὁ θεός* aus V. 7 hinzugefügt. — V. 10 hat die Rept. (KL) nach *ἡγιασμένοι ἐσμεν* ein *οἱ* vor *δια*, das wahrscheinlich durch Doppelschreibung entstanden und jedenfalls zu streichen ist, wie der Art. vor *ἡσ. χρ.*, den sie nur nach Min. aufnimmt.

doch auch Hfm. heraus, welcher richtig erkennt, dass der Nachdruck auf dem voranstehenden Participialsatz liegt, der keineswegs als ein blosses Hilfsmoment der Beweisführung in Betracht kommt (Lün.), sofern es doch in der That einer Erklärung bedurfte, warum das von Gott selbst gegebene Gesetz Opfer anordnet, welche durch die Nothwendigkeit ihrer stetigen Wiederholung bezeugen, dass sie für sich selbst ungenügend sind, ihren Zweck zu erreichen. Der Grund davon liegt aber darin, dass das Gesetz seinem ihm von Gott verliehenen Charakter nach überhaupt nur einen Schatten hat der zukünftigen Güter (*σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν*). Hier wird es nun ganz klar, dass die *μέλλοντα ἀγαθά* (9, 11) nicht die ewigen Güter der Heilsvollendung sein können (Hfm., Hltzh. und, wenn auch nur zugleich, die meisten Ausleger), die ja doch Niemand im Gesetz enthalten glaubt; denn es handelt sich eben nicht um Güter, welche etwa die Befolgung des Gesetzes vermittelt, sondern um solche, welche es in sich trägt, wenn auch nur dem schattenhaften Abbilde nach (8, 5). Das können aber nur die durch seine Sühnanstalt uns vorangedeuteten Güter der vollkommenen Sühne und der mit ihr gegebenen Reinigung, Heiligung und Vollendung sein. Nur so begreift sich der dazu gebildete Gegensatz *οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων*, den man freilich missverstehen muss, wenn man, wie gemeinhin geschieht, voraussetzt, dass er ausdrücken wolle, wie dem Gesetze fehle, was der in Christo verwirklichte neue Bund in sich trage*). Denn dass die der Heilszukunft angehörigen Güter in dem Messias und erst in dem Messias selbst gegeben sind, versteht sich ja von selbst; wenn aber das Gesetz, welches als Complex von Verordnungen

*) Zwar lehnen alle neueren Ausleger die unmittelbare Gleichsetzung dieses Ausdrucks mit dem Gegensatz von *σῶμα* zu *σκιά* Kol. 2, 17 (Luth., Grot., Calov u. Aeltere) ab, aber die meisten denken dabei an die lebendige, wahrhafte Gestalt der Dinge, was Hfm., Keil, Wörner durch die Bezeichnung des Genit. als Genit. appos. (mit Berufung auf Röm. 8, 29) begründen wollen. Aber dann begreift man immer nicht, warum nicht das einfache *αὐτὰ τὰ πράγματα* gesetzt ist; und auch so bedurfte es wahrlich keiner Verneinung davon, dass das Gesetz nicht *ἀγαθά* enthalte, die gerade von seinem Standpunkte aus als *μέλλοντα* bezeichnet werden (vgl. Bl., de W.). Andererseits wollen zwar die patristischen Ausleger die Vorstellung des Bildes festhalten, irren aber in der Voraussetzung, dass auch der neue Bund das vollkommene Ebenbild (Thol.: Urbild) habe, während doch nach 9, 11 er die *ἀγαθά* ohne Zweifel selbst besitzt. Auch setzen sie dadurch die *σκιά* zu einem unzutreffenden Bilde herab, was sie doch nicht ist, wenn sie wirklich den Umriss der Gestalt wiedergiebt, und was ihr jeden Werth nehmen würde.

der Natur der Sache nach diese Güter nur in sofern enthalten kann, als es die Weise ihrer Verwirklichung vorschreibt, das Bild dieser Dinge selbst in sich trüge, würde es ja die durch den Messias zu beschaffende Sühne anordnen und darstellen, also direct, aber auch ausschliesslich Weissagung sein. Das thut es aber nicht, da es Opfer und Priesterdienste vorschreibt, welche in der vormessianischen Zeit verrichtet werden sollten und welche also nicht die zur messianischen Zeit zu bewirkenden Thatfachen (πράγματα, genau wie 6, 18) der vollen Sühne und der damit gegebenen Reinigung, Heiligung und Vollendung selbst darstellen können, sondern nur gleichsam einen Schattenriss derselben, welcher wohl auf das allgemeine Wesen jener Güter vorbildlich hinweist, aber dieselben nicht im lebensvollen Bilde darstellt, wie es geschähe, wenn es ihre Verwirklichung vorschriebe. Da es so mit dem Gesetze seinem Wesen nach steht, so begreift sich von selbst, warum dasselbe mit den in ihm gegebenen Ordnungen nicht bewirken konnte, was Christus bewirkt hat, wie der Hauptsatz sagt. Dies aber zeigt deutlich, dass der Verf. an die 9, 25 ausgesprochene Vergleichung des Opfers Christi mit den jährlichen Opfern der Hohepriester anknüpft, theils indem er das κατ' ἐνιαυτόν jenes Verses wieder aufnimmt, theils indem nur aus ihm zu ταῖς αὐταῖς θυσίαις ἃς προσφέρουσιν sich als Subject οἱ ἀρχιερεῖς ergänzt *). Das εἰς τὸ διηνεκές (7, 3) bezeichnet allerdings nicht bloss, dass sie dies beständig, immerfort thun (so gew.), sondern geht auf die vom Gesetz verordnete ständige Fortdauer dieser Darbringungen, wonach dieselben für immer d. h. in alle Zukunft vernichtet werden sollten (vgl. Moll). Das οὐδέποτε (vgl. Luc. 15, 29. 1 Kor. 13, 8) ist neben dem natürlich zum Hauptverbum gehörigen κατ' ἐνιαυτόν weder überflüssig noch unpassend (gegen Keil), weil es eben ausdrückt, was ein Jahr, wie das andere, obwohl es durch dieselben Opfer, wenn auch nicht in ihrer Vereinzelung, so doch in dieser ständigen Wiederholung endlich bewirkt erscheinen konnte, doch niemals in Wahrheit bewirkt wurde. Denn das Gesetz kann (δύναται) nach seiner oben geschilderten Beschaffenheit nicht die Herzutretenden, welche die Gemeinschaft

*) Unmöglich kann eine Aussage über das Unvermögen des Gesetzes, wie sie mit γὰρ eingeführt wird, an sich das über das Opfer Christi Gesagte begründen wollen, mag man dasselbe nun in dem Participialsatz von V. 28 (Lün.) oder gar in dem χωρὶς ἁμαρτίας allein (Hltzh.), in V. 26 (de W., vgl. Wörner: V. 26—28) oder in V. 24—28 (Del., vgl. Krtz.: V. 24—26) suchen; ebenso wenig aber den Allgemeinsatz V. 23 (Keil nach Hfm.), da V. 24—28 eben nicht eine Begründung desselben bildet und also nicht mit ihm ein Ganzes ausmacht.

mit Gott suchen und sie doch nur als wahrhaft Entsündigte erlangen können (τοὺς προσερχομένους, wie 7, 25), zu der Vollkommenheit bringen (τελειῶσαι), die nur völlig von aller Schuldbefleckung Gereinigten eignet. Hier wird es vollends klar, dass der Gipfelpunkt der πράγματα, welche die Güter der Heilszukunft ausmachen, eben diese τελείωσις ist. Uebrigens sind in unserem Verse keineswegs zwei selbstständige Gedankenmomente mit einander verschlungen (gegen Lün.) oder zwei Gründe für das behauptete Unvermögen des Gesetzes nanhaft gemacht (Hfm.). Der einige Grund ist vielmehr, dass das Gesetz nur einen Schattenriss der zukünftigen Güter besitzt; und die Betonung der αὐταὶ αἱ θυσίαι, durch welche die Beschaffung der τελείωσις versucht schien, soll hier keineswegs begründen, weshalb sie nicht eintrat — wodurch dem Folgenden vorgegriffen wird —, sondern gerade auf die 9, 25 besprochene Wiederholung zurückweisen, welche doch die Absicht zu haben schien, die Unvollkommenheit jeder einzelnen Darbringung am grossen Versöhnungstage aufzuheben *). — V. 2. Erst hier wird aus dieser nicht für eine bestimmte Zeit, sondern dauernd in Aussicht genommenen Wiederholung derselben Opfer ein Grund entnommen, weshalb durch dieselben das Gesetz die τελείωσις nicht herbeiführen konnte. Mit dem elliptischen ἐπεὶ (9, 26) wird nämlich die Frage eingeführt: würden sie sonst nicht aufgehört haben, dargebracht zu werden (οὐκ ἂν ἐπαύσαντο προσφερόμεναι)? Zu der gut griechischen Construction mit dem Part. vgl. Act. 5, 42. Hätten die jährlichen Versöhnopfer je wirklich die τελείωσις herbeigeführt, so wäre ja

*) Das καὶ ἐνιαυτόν kann weder in den Relativsatz hinein-construirt werden (Bl., de W. nach Calv. u. Aelteren), weil es dann mindestens vor ἄς stehen müsste, noch mit ταῖς αὐταῖς verbunden werden (Riehm, Lün., Krtz., Keil), da es dann jedenfalls, um diese Verbindung anzudeuten, demselben nachgestellt sein würde. Verbindet man es aber mit dem Verbum (Ebr., Del.), so kann dann erst recht nicht das εἰς τὸ διηνεκές, ohne welches das ἄς προσφέρουσιν ohnehin ganz zwecklos würde, zu demselben Verbum gehören, wie Hfm., Hltzh. nach Paulus (vgl. Lchm.) wollen, abgesehen davon, dass es bei ihrer Fassung, wonach es die dauernde Gültigkeit der τελείωσις bezeichnen soll, unmöglich zwischen den beiden rein zeitlichen Bestimmungen stehen könnte. Auch können die προσερχόμενοι nicht als Subj. zu προσφέρουσιν gedacht sein (Hfm., vgl. auch Möll), obwohl allerdings das Fehlen eines solchen von den übrigen Auslegern unerklärt gelassen wird (s. o.); und der Gedanke, dass das Gesetz die τελείωσις nicht bewirken kann, weil die von den Opfern der Gemeindeglieder nicht verschiedenen jährlichen Opfer dies nicht leisten können, wird von Hfm. ohne jede Andeutung eingetragen. Dass ausschliesslich von den Opfern des grossen Versöhnungstages die Rede ist, wird nach Patr., Bhm. wohl nur noch von Keil verkannt.

damit die Gemeinde in einen Zustand versetzt, in welchem jedes Bedürfniss nach Sühne und damit jede Opferdarbringung wegfiel. Den Grund giebt der substantivirte und mit *διὰ* c. Acc. eingeführte Acc. c. Inf. (vgl. 7, 24) an: *διὰ τὸ μηδεμίαν ἔχειν ἔτι συνείδησιν ἁμαρτιῶν*. Hier wird also die *συνείδησις*, um welche es sich nach 9, 9 bei der *τελείωσις* handelt, ausdrücklich als das Bewusstsein von Sünden bezeichnet, wobei natürlich an die eigenen Sünden, die nach biblischer Anschauung immer Schuldbewusstsein nach sich ziehen und darum das Gewissen beflecken, zu denken ist; denn einen besonderen Ausdruck für Schuld, die immer unmittelbar mit der Sünde gegeben ist, hat die Schrift nicht, und ein Bewusstsein vergebener Sünde giebt es nicht, sofern durch die Vergebung die Sünde völlig abgethan und vernichtet wird, weshalb nicht etwa nur hier, wie Riehm, Moll, Möller meinen, *ἁμαρτία* von lastender Verschuldung steht. Das durch die gesperrte Wortstellung so stark betonte *μηδεμίαν* zeigt, dass der Verf. durch ein Opfer, das wirklich zu vollenden vermag, einen Zustand begründet sieht, in welchem es keinerlei Schuldbewusstsein mehr giebt, auch nicht wegen etwa nachher wieder eintretender Verfehlungen, weil diese dann eo ipso vergeben werden (vgl. zu 9, 26), was Hfm. übersieht. Wer so keinerlei Bewusstsein mehr von Sünden hat, der bedarf keines Sühnopfers mehr, und dieser Fall würde bei den *προσ-ερχόμενοι* des V. 1 stattfinden, wenn das Gesetz sie vollenden könnte. Denn das Subj. des Acc. c. Inf. bildet *τοὺς λατρεύοντας*, wie 9, 9 diejenigen genannt werden, die zu Gott nahen, um durch das Opfer vollendet zu werden und die nun, weil sie einmal in vollem Sinne (von der Schuldbefleckung) gereinigt sind (*ἅπαξ κεκαθαρισμένους*), kein Bedürfniss mehr nach einem Sühnopfer haben, sondern als vollkommen Entsündigte der vollen Gottesgemeinschaft theilhaftig werden *).

*) Hfm. muss natürlich wegen seiner Missdeutung von *τ. αὐταῖς θυσίαις* in V. 1 auch hier behaupten, dass an die Opfer der einzelnen Gemeindeglieder gedacht sei, die aufhören würden, wenn sie sich durch die jährlichen Versöhnopfer gereinigt wüssten, da diese, weil gesetzlich verordnet, nicht aufhören konnten. Aber das Gesetz würde eben jährliche Opfer, die *εἰς τὸ διηνεκές* dargebracht wurden (V. 1), nicht angeordnet haben (vgl. Hltzh.), wenn je in Folge derselben der hier erörterte Fall eingetreten wäre, aus welchem deutlich erhellt, dass die *τελείωσις* eben durch die Reinigung von der Schuldbefleckung eintritt (vgl. 9, 9 mit 9, 14). Freilich darf man bei der umfassenden Bedeutung, die dieser Fall für den Verf. hat (s. o.), nicht darauf reflectiren, dass damit die Kraft verlihen wäre, forthin den Willen Gottes zu thun (Riehm), wovon hier so wenig wie 9, 14 die Rede ist; aber ebenso wenig dagegen einwenden, dass die jährlichen Versöhnopfer

— V. 3. Dem in V. 2 besprochenen Falle setzt nun der Verf. mit ἀλλ' ἐν αὐταῖς ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν κατ' ἐνιαυτόν den wirklichen Sachverhalt entgegen, nach welchem in den eben nicht aufhörenden, sondern nach dem Gesetz für immer fortdauernden Opfern selbst für die, welche etwa das Vorhandensein des Schuldbewusstseins leugnen wollten, eine beständige Erinnerung (ἀνάμνησις, wie Luc. 22, 19. 1 Kor. 11, 24 f.) an vorhandene Sünden gegeben ist, indem die gesetzlich darzubringenden Versöhnopfer es ihnen Jahr für Jahr (bem. das nachdrücklich am Schlusse stehende κατ' ἐνιαυτόν) zum Bewusstsein bringen, dass sie noch der Sühne bedürfen und also noch schuldbefleckt sind*). — V. 4 rundet den Gedankengang dadurch ab, dass aus der Beschaffenheit der im Gesetz verordneten Opfer selbst begründet wird, warum von einer wirklichen Aufhebung des Sündenbewusstseins und darum von einer τελείωσις unter dem Gesetz nicht die Rede sein kann. Denn es ist unmöglich (ἀδύνατον γάρ, wie 6, 4. 18), dass das Blut von Stieren und Böcken (αἷμα ταύρων καὶ τράγων, vgl. 9, 13) d. h. der gesetzlichen Opfer Sünden hinwegnehme. Der Ausdruck ἀφαιρεῖν (vgl. Luc. 10, 42. 16, 3) ἁμαρτίας setzt voraus, dass die begangene Sünde (in der Form der Schuldbefleckung) auf dem Sünder bleibt, bis sie nach vollbrachter Sühne von Gott (vgl. Exod. 34, 7. Jesaj. 27, 9) durch Ertheilung der Sündenvergebung für immer hinweggethan wird, sodass kein Schuldbewusstsein mehr zurückbleibt. Eben darum freilich, weil doch das Opferblut immer nur die gottgeordnete Bedingung ist, an welche Gott seine Ertheilung der Sündenvergebung knüpft, ist es auf alttestamentlichem Standpunkt garnicht so undenkbar, dass Gott dazu das Blut von Opferthieren verordne, wogegen das hier von den Auslegern bemerkte Missverhältniss des Mittels zum Zweck

doch nur denen gelten konnten, die zur Zeit die Gemeinde ausmachten, weil mit jener τελείωσις eben der αἰὼν μέλλων und damit die συντέλεια τ. αἰώνων (9, 26) gekommen wäre. Die Rept. lässt das οὐκ fort, weil man den Satz assertorisch nahm, was Aeltere auch unter Beibehaltung des οὐκ thaten, indem sie an das Aufhören im neuen Bunde dachten (Theod., Beza), oder gar, ἐπεὶ — προσφερ. parenthesirend, das διὰ τὸ κτλ. an V. 1 anschlossen (Wetst.).

*) Weder ist dabei an das Sündenbekenntniß, welches der Hohepriester sprach (Calv., Grot., Beng. u. A.), noch an die paulinische Lehre zu denken, dass das Gesetz das Verlangen nach Sündenvergebung weckt (Riehm). Hfm. muss wegen seiner Missdeutung von V. 1. 2 in ἀλλά mit Ueberspringung von V. 2 den Gegensatz zu V. 1 suchen (vgl. Krtz.), was bei der Frageform des V. 2 ganz unmöglich ist und schon durch die offenbare Beziehung der ἀνάμνησις auf die συνείδησις ἁμαρτ. ausgeschlossen wird.

nichts beweisen kann (gegen de W., Lün. u. A.). Der Verf. spricht aber aus der Plerophorie des christlichen Bewusstseins heraus, welchem aus der 9, 12 erörterten Thatsache feststeht, dass die Wirkung, welche das alttestamentliche Opfer nach 10, 1 ff. nicht gehabt hat, auch nicht eintreten konnte.

V. 5 ff. *διό*) wie 3, 7. Deshalb (scil. weil das Blut der Opferthiere so ungenügend) spricht er bei seinem Eintritt in die Welt. Da die ganze Erörterung in V. 1—4 gegensätzlich gegen das 9, 25 ff. von Christo Gesagte gedacht ist, kann man wohl verstehen, dass der Verf. ihn ohne weiteres als Subject denkt; aber er hätte die Nennung desselben um der Leser willen schwerlich unterlassen, wenn nicht das *εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον* eine Aussage enthielte, die nur auf Christum passt und daher jede Beziehung auf ein anderes Subject ausschliesst. Dann aber kann dieser Ausdruck eben nicht sein öffentliches Auftreten (Bl., de W. nach Grot. u. noch Keil) bezeichnen, was ohnehin unmöglich ist, da dann *κόσμος* im paulinisch-johanneischen Sinne genommen werden müsste von der gottfeindlichen Menschenwelt, den es in unserem Briefe nicht hat, und die Bestimmung Christi von vornherein als universelle gefasst wäre, während überall im Briefe er nur als zu Israel kommend gedacht ist. Vielmehr ist der Zeitpunkt seiner *φανερώσεως* (9, 26) gemeint, wo er, sein himmlisches Leben verlassend, in die Welt eintrat (vgl. 1 Tim. 1, 15). Man braucht deshalb keineswegs das Part. Praes. im Sinne von *venturus* (Erasm., Beng., Bhm. nach Patr.) zu nehmen; was die direct messianisch gedeuteten Psalmworte aussagen, denkt der Verf. von dem Messias selbst gesprochen, den der weissagende Psalmsänger bei seiner Menschwerdung also reden hört (vgl. 2, 12)*). Demnach sagt Christus noch heute in der Schrift (*λέγει*), was Psalm 40, 7 ff. zu lesen steht: „Schlachtopfer und Darbringung d. h. blutiges und unblutiges Opfer hast du nicht gewollt, einen Leib aber hast du mir zubereitet. V. 6. An Brandopfern und Sündopfern hast du nicht Wohlgefallen“. Darin sieht der Verf., dass Gott die Thieropfer, die nicht vermögend waren, Sünde wegzunehmen (V. 4), zur

*) Nur die ganz ungehörige Reflexion darauf, dass der Psalm als Ganzes wegen V. 13 nicht direct messianisch sein könne, hat es veranlasst, dass man den Verf. den Psalm typisch-messianisch deuten (die Meisten) oder gar mit Hfm. ihn nur ein Psalmwort Davids als Selbstaussage des Davidssohnes verwenden liess. Willkürlich denkt Del. an den Moment, wo Christus nach Jes. 7, 16 in die Jahre der Selbstbestimmung eingetreten ist.

messianischen Zeit nicht mehr gewollt, vielmehr dem Messias einen Leib bereitet hat, damit er ihn in seiner Menschwerdung annehme, um ihn als das wahre vollkommene Opfer darzubringen *). V. 7. „Damals sprach ich: siehe, ich komme — in der Buchrolle ist von mir geschrieben —, um zu thun, o Gott, deinen Willen“. Der Verf. bezieht diese Worte auf den Zeitpunkt, wo Gott ihm den Leib bereitete und der Messias sich bereit erklärte ihn anzunehmen, um dann zu kommen und den Willen Gottes zu erfüllen. Gemeint ist damit der Heilswille Gottes, den er zur messianischen Zeit (durch das vollkommene Opfer) ausführen wollte, wie der Verf. darin angedeutet findet, dass von ihm d. h. von seinem messianischen Kommen in der Buchrolle (*κεφαλὴς* eig. das Köpfchen d. h. der Knopf am Stabe, um welchen die Buchrolle gewickelt ward, und dann diese selbst) geschrieben steht. Diese Worte werden bei ihm zur Parenthese, da er τοῦ ποιῆσαι mit ἔγω verbindet, weil er den Rest des für seinen Zweck nicht mehr passenden V. 9 weglässt, und zwar absichtlich, wie daraus erhellt, dass er deshalb den in den LXX erst auf τὸ θέλημα σου folgenden Vocativ (und darum auch ohne μου, wie 1, 8 f.) vor demselben einschaltet.

V. 8 ff. folgt nun eine Erläuterung über die Bedeutung der angezogenen Schriftstelle. Das ἀνώτερον steht, wie Luc. 14, 10, lokal von dem, was Christus in derselben weiter oben d. h. am Anfange derselben sagt (λέγων, dem λέγει V. 5 correspondirend), weshalb durchaus nicht ein Part. Aor. zu erwarten war (gegen Grot., Bl., de W.). Mit dem ὅτι recit.

*) Da der Verf. den Urtext nicht kennt, ist die Frage hier ganz müßig, ob die von demselben („Ohren hast du mir gegraben“ d. h. das Verständniss deines Willens eröffnet) ganz abweichende Uebersetzung der LXX durch einen alten Schreibfehler (σωμα nach -σας statt ωτια) entstanden ist, wie Bl., de W., Lün. mit höchster Wahrscheinlichkeit annehmen, oder ob sie bloss den Gedanken des Urtextes verallgemeinert und verdeutlicht (so gew.), was doch keineswegs der Fall ist, oder, weil sie ihn nicht verstanden, auf eigene Hand geändert haben (Krtz.). Ebenso wenig darf man, um den Gedanken des Urtextes einzutragen, dem Verf. unterschieben, dass er ursprünglich nur den Leib als Organ der Gehorsamsbethätigung gedacht habe (Thol., Ebr., Hfm.). Unser Verf. hat die LXX offenbar nachgeschlagen, da das umfassende Citat fast ganz wortgetreu ist. Den Plur. ὁλοκαυτώματα hat der Cod. Alex.; nur das ἡνδόκησας (Vat.: ἡτησας, Alex.: ἐζητησας) scheint aus Reminiscenz an Psalm 51, 18 im Parallelismus zu ἡθέλησας eingekommen, wenn der Verf. dies auch vielleicht schon in seinem Text der LXX vorgefunden hat. Zu περὶ ἁμαρτ. für προσφορὰ π. ἁ. vgl. Lev. 7, 37, zu εὐδοκεῖν c. Acc. vgl. Psalm 51, 18.

(7, 17) werden nun die auf die alttestamentlichen Opfer bezüglichen Worte des V. 5 u. 6 ihrem Inhalt nach zusammengefasst, weshalb der Plur. *θυσίας καὶ προσφορὰς* statt des Sing. wegen des folgenden *καὶ ὁλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας* gesetzt und mit dem *οὐκ ἤθελῃσας* durch *οὐδέ* das steigernde *ἡὺδόκησας* verbunden wird. Daran schliesst sich aber erläuternd der darum keineswegs parenthetisch zu nehmende (gegen Bl., Krtz.), auf den beherrschenden Hauptbegriff *θυσίαι* bezügliche Relativsatz *αἵτινες* (8, 5) *κατὰ νόμον προσφέρονται* (vgl. 8, 4), welcher der Bedeutung des Relativums entsprechend jene Opfer ausdrücklich als solche charakterisirt, welche nicht etwa willkürlich von Menschen dargebracht werden (gegen Lün., der sie geradezu für von Gott nicht gewollte äussere Satzungen erklärt), sondern gesetzmässig, also dem alttestamentlichen Gotteswillen entsprechend, den aber der als Messias für ihn und damit für die messianische Zeit (gegen Hfm.) nicht mehr gültig erklärt. — V. 9. *τότε εἶρηκεν*) Während Christus also das V. 8 Wiedergegebene im Anfang des Psalmspruches sagt, hat er damals gesagt, was nun als der Hauptinhalt von V. 7 angeführt wird. Man erwartet also keineswegs *ἕστερον* (de W., Lün. u. A.), als ob dieser Ausspruch als dem ersten folgend bezeichnet werden sollte; vielmehr soll gerade hervorgehoben werden, dass damals, als er jenen Ausspruch über die alttestamentlichen Opfer that, er etwas Anderes hinzufügte, was erst das richtige Verständniss dafür giebt. Es ist auch keineswegs das *τότε εἶπον* des V. 7 wieder aufgenommen (Hfm.), da das Perf. *εἶρηκεν* dem präsentischen *λέγων* entsprechend ausdrückt, was er damals gesagt hat und was noch als von ihm gesagt gilt, wenn auch vielleicht die Wahl des Ausdrucks durch die Reminiscenz an V. 7 beeinflusst ist. Das *ἰδοὺ ἤκω τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου* sagt nämlich, dass er keineswegs den Gesetzeswillen Gottes für nicht mehr gültig erklärt, um überhaupt den Willen eines Anderen an die Stelle zu setzen, sondern gerade, um den ihm und der messianischen Zeit geltenden Heilswillen Gottes zu erfüllen. Eben dies ist es, was der Verf. sofort so ausdrückt, dass er (natürlich der Messias, nicht: der heilige Geist, wie Krtz. will) das Erste aufhebt (*ἀναιρεῖ*, in dem Sinne von „abrogiren“ nur hier, *τὸ πρῶτον*), nämlich die gesetzmässige Opferdarbringung, um das Zweite, nämlich die Erfüllung des göttlichen Heilswillens, festzustellen d. h. zur Gültigkeit zu bringen (*ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ*, vgl. Röm. 3, 31). Es ist also weder *θέλημα* zu ergänzen (Peirce), noch das *πρῶτον* — *δεύτερον* irgendwie willkürlich d. h. ohne Anhalt im Context zu deuten, wie Aeltere thun. — V. 10. *ἐν ᾧ*

θελήματι schliesst sich am natürlichsten an *τὸ θέλημα σου* an, sodass *ἀναιρεῖ* — *στήση* zur erläuternden Parenthese wird (gegen Keil); denn wenn auch sachlich dieser Wille in *τὸ δεύτερον* liegt, so bezieht sich dasselbe doch nicht auf ihn als solchen, sondern auf seine Erfüllung, die freilich auch Lün., Krtz. willkürlich an die Stelle des *θέλημα* setzen. Keinesfalls kann der Satz, in dem sich erst die Erklärung des Psalm-spruches abschliesst, mit Hfm., der dies eben vermeiden möchte, um dem Verf. den Originalsinn desselben zu imputiren, vom Vorigen losgetrennt und mit dem Folgenden verbunden werden. Der Verf. will eben zeigen, dass der Wille, welchen der Messias zu thun beabsichtigte, kein anderer ist als der, den Gott damit indicirte, dass er ihm einen Leib bereite, damit er ihn im Tode zum Opfer bringen sollte. Darum bezeichnet er jenen Willen als den, auf Grund dessen (falsch Krtz.: in welchem, lokal genommen) wir geheiligt sind (*ἡγιασμένοι ἐσμέν*). Hier wird also klar, dass erst in Folge der Reinigung von der Schuldbefleckung (V. 2) und der damit gegebenen Vollendung (V. 1) der Mensch Gott vollkommen zum Eigenthum geweiht wird (vgl. 2, 11) und zwar auf Grund jenes göttlichen Heilswillens durch dasselbe Mittel, wodurch jene bewirkt werden, nämlich *διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Dies bezeichnet aber natürlich weder allein (Krtz.), noch zugleich (Keil) die Selbstdarbringung Christi im Heiligthum, sondern nur nach bekannter Metonymie (gegen Hfm., der den Gen. als appos. fasst) die Opferdarbringung des Leibes dessen, der hier zum Abschluss mit seinem vollen Namen als der in der Person Jesu erschienene Messias bezeichnet wird. Im Rückblick aber auf die ganze Erörterung, in welcher die Einmaligkeit des Opfers Christi in den Gegensatz zu den immer wiederholten Opfern des grossen Versöhnungstages gestellt war, schliesst der Verf. höchst nachdrücklich mit dem *ἐφάπαξ* (7, 27. 9, 12), das trotzdem natürlich nicht zu *διὰ τῆς προσφ.* (Oec., Theoph. u. Aeltere) gehört, sondern zum Verbum, weil es darauf ankam, hervorzuheben, wie die Wirkung dieses einmaligen Opfers ein für alle Mal genügt. So ist schon hier direct ausgesprochen, dass das newtestamentliche Opfer nicht nur die alttestamentlichen überragt, sondern auch aufhebt, dass man also nicht mehr von jenem zu diesen zurückkehren kann. Gerade auf diesen Gedanken will aber auch der Schlussabschnitt dieses Theiles hinaus, der darum das Opfer Christi nicht mehr dem jährlichen Versöhn-opfer, sondern dem gesammten Opferdienste gegenüber stellt.

10, 11—18. Die Abschaffung der Opfer überhaupt im neuen Bunde *). — Das καί kann natürlich nicht an das blossе ἐφάπαξ erörternd anknüpfen (de W., Lün.: und zwar), auch nicht an den ganzen Abschnitt V. 1—11 (Keil), sondern es knüpft an das V. 10 über die vollgenügende Wirkung des Opfers Christi Gesagte an, was sich daraus für ihn, der dieses Opfer gebracht hat, ergab (vgl. Wörner). Nur handelt es sich nicht mehr um sein Eingehen in das himmlische Allerheiligste, das ihn, wie sein Opfer selbst (V. 1—11), mit den levitischen Hohepriestern in Vergleich stellte (9, 12 ff. 24 ff.), aber noch zur Vollendung seiner λειτουργία gehörte, die seit 8, 6 erörtert ist, sondern um das, was jenseits dieser Vollendung liegt. Denn dass es dem Verf. in dem mit καί angeknüpften Satze auf das von Christo zu Sagende (V. 12) ankommt, dem nur das V. 11 Gesagte zur Erläuterung durch seinen Gegensatz dient, zeigt deutlich die Verknüpfung beider Verse durch μὲν—δέ (vgl. 9, 23). Diesen Gegensatz bildet nun aber nicht mehr der Hohepriester, sondern jeder Priester (πᾶς μὲν ἱερεὺς) schlechthin**), weil von ihm gilt, dass

*) V. 11. Die Lesart ἀρχιερεὺς (Lchm. u. Treg., WH. a. R. nach ACP) ist sicher Korrektur nach 5, 1. 8, 3 statt ἱερεὺς, das auch exegetisch allein haltbar und nicht etwa ein Versuch ist, die Schwierigkeit des καθ' ἡμέραν zu entfernen, an dem 7, 27 kein Abschreiber Anstoss genommen hat. — V. 12 hat die Rept. αὐτός (KL) st. οὗτος; dagegen ist das ἐν δεξιά der Rept. gegen ἐκ δεξιῶν (Lchm. ed. min. nach A) festzuhalten. — V. 15 hat die Rept. nach KL προειρηκεναι st. d. Simpl.; V. 16 ἐπὶ τῶν διανοιῶν (EKL) st. τὴν διαν., weil καρδίας pluralisch genommen wurde; V. 17 μνησθῶ (KLP) st. μνησθησομαι nach 8, 12.

**) Schon dies πᾶς zeigt deutlich, dass die Rede zu diesem umfassenden Gegensatz zurückkehrt, da es bei ἀρχιερεὺς gänzlich bedeutungslos wäre. Vergeblich wenden die Vertheidiger dieser Lesart (Bl., Lün., Krtz.) dagegen ein, dass ja nicht jeder Priester täglich zu opfern hatte, was übrigens von dem Hohepriester erst recht gilt, da es sich nicht darum handelt, was jeder Einzelne zu thun oder nicht zu thun hat, sondern um das, was mit dem priesterlichen Berufe als solchem gegeben ist, natürlich nur dann, wenn der Einzelne in ihm fungirt. Dagegen wäre die Aussage dieses Verses von dem Hohepriester factisch unrichtig, was man vergeblich dadurch zu verdecken sucht, dass, was vom levitischen Priesterthum überhaupt gelte, auch dem Hohepriester als seinem Haupt und Repräsentanten beigelegt werden könne. Wenn man sagt, dass gerade hier am Abschluss dem himmlischen Hohepriester (als welcher hier übrigens Christus garnicht bezeichnet ist) passender der levitische Hohepriester gegenübertrete, so übersieht man, dass vielmehr dem Uebergange vom Opfer des grossen Versöhnungstages auf das alttestamentliche Opfer überhaupt (vgl. V. 18) allein der Fortschritt vom Hohepriester zum Priester überhaupt entspricht. Die Lesart ἀρχιερεὺς ist also auch exegetisch unhaltbar.

sein Beruf eine beständige Thätigkeit erfordert, indem er täglich dasteht seines Priesterdienstes pflegend (ἑστήκεν καθ' ἡμέραν λειτουργῶν). Nicht als ob in diesem Stehen sich eine besondere Niedrigkeit ihres Dienstes ausdrücke (Bl., Lün., Klg. nach Chrys.), da umgekehrt das Stehen vor Jehova das besondere Prärogativ des priesterlichen λειτουργεῖν ist (Deut. 18, 7, vgl. 10, 8. 17, 12); aber die Natur ihrer Dienste bringt dasselbe mit sich, und darum ist dies tägliche Dastehen ein Zeichen ihrer beständigen Activität. Eben dasselbe zeigt sich aber auch darin, dass ihr λειτουργεῖν in der häufigen Darbringung derselben Opfer besteht (καὶ τὰς αὐτὰς πολλάκις προσφέρων θυσίας); denn dies πολλάκις (9, 25 f.) fordert eben eine immer erneute Thätigkeit, und es wird dadurch nothwendig, dass es immer dieselben Opfer (vgl. V. 1) sind, die sie darbringen, wie das durch die Trennung von seinem Subst. und durch sein Voranstellen so stark betonte τὰς αὐτὰς mit Nachdruck hervorhebt. Nicht als ob diese Opfer nicht „nach Veranlassung und Zweck, Material und Ritus sehr mannigfaltig wären“ (Hfm.), aber weil sie, wie das motivirende Relativum αἵτινες (vgl. V. 8) sagt, ihrem Wesen nach sich immer gleich bleiben. Denn von ihnen allen gilt, dass sie niemals im Stande sind (οὐδέποτε δύνανται, vgl. V. 1), Sünde ringsum d. h. völlig wegzunehmen (περιελεῖν ἁμαρτίας, stärker als ἀφαιρεῖν, vgl. Act. 27, 20), und darum eben immer aufs Neue wiederholt werden müssen, um die immer noch ungesühnt bleibende Sünde immer wieder zu sühnen. — V. 12. Im Gegensatz zu ihnen nun hat dieser (οὗτος δέ, nämlich Jesus Christus, von dessen προσφορὰ V. 10 die Rede war), nachdem er, wie das durch die gesperrte Stellung betonte μίαν sagt, ein einziges Opfer für Sünden gebracht hat (ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προσενέγκας θυσίαν), dessen Vollgenugsamkeit im Vorigen so nachdrücklich betont war, für immer (εἰς τὸ διηνεκές, vgl. V. 1) sich zur Rechten Gottes gesetzt (ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, vgl. 1, 3. 8, 1). Allerdings bildet dieses Sitzen den Gegensatz zu dem Stehen der dienenden Priester, aber nicht, weil es ihn in göttlicher Machtherlichkeit zeigt (Lün.), sondern weil es zeigt, dass er sein Werk gethan hat und, da nichts mehr zur Vollendung desselben zu thun bleibt, nunmehr die ihm bestimmte Macht- und Ehrenstellung einnehmen kann und zwar für beständig. Eben darum kann auch das durch seine Stellung betonte εἰς τὸ διηνεκές nur zu ἐκάθισεν gehören, wo es dem καθ' ἡμέραν V. 11 entspricht, und nicht zum Vorigen (Oec., Theoph., Luth., Beng., Bhm., Ew.), wodurch die ganze Harmonie des Satzes zerstört wird. — V. 13. τὸ λοιπόν) kann

nicht, wie 2 Thess. 3, 1, ausdrücken, was ihm zu thun noch übrig bleibt (Krtz., vgl. Hltzh.: hinsichtlich des Uebrigen), da ja die ganze Pointe der Ausführung darauf beruht, dass ihm nichts mehr zu thun übrig ist, sondern heisst, wie Marc. 14, 41: forthin. Gerade, dass er forthin nichts mehr zu thun hat, sondern nur zu warten (*ἐκδεχόμενος*, vgl. Act. 17, 16. Jac. 5, 7) auf das, was Gott thun wird, charakterisirt am schärfsten den mit seiner Thronbesteigung beginnenden Stand königlicher Ruhe nach vollbrachtem Tagewerk. Was das aber ist, was er noch zu erwarten hat, sagt der Verf. in Anknüpfung an das *ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ* mit deutlicher Anspielung auf die schon 1, 13 angeführten Worte des Psalm 110: *ἕως τεθῶσιν οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ*. Gerade diese absichtliche Beziehung auf die Verheissung des Psalmwortes an den zur Rechten Gottes Erhöhten schliesst jeden Gedanken daran aus, als ob mit dem *ἕως* ein Zeitpunkt indicirt werde, wo mit seinem Warten auch sein Sitzen zur Rechten Gottes ein Ende nimmt d. h. auf die Parusie. Der ganze Streit über das Verhältniss dieser Aussage zu der paulinischen Vorstellung von der letzteren (vgl. Bl., Lün. und gegen sie Hfm., Keil) ist daher ganz müssig (vgl. Riehm, Del., Möller), da der Gedanke an die Wiederkunft hier völlig fern liegt. — V. 14 zeigt erst recht klar, dass die Aussage in V. 13 nur dazu dienen soll, das über die Ruhe Christi nach Vollendung seines Werkes V. 12 Gesagte zu illustriren, da es offenbar das Letztere ist, was nun dadurch begründet wird, dass sein Werk vollkommen gethan ist und nichts mehr zur Vollendung desselben zu thun übrig bleibt. Denn mit Einem Opfer (*μιά γὰρ προσφορὰ*, das natürlich nicht mit Ew. als Nominativ zu schreiben), nämlich dem V. 12 erwähnten, hat er zur Vollendung gebracht (*τετελείωκεν*, vgl. V. 1) und zwar, wie schon das Perfect. sagt und das dem *εἰς τὸ διηνεκές* V. 12 ausdrücklich correspondirende *εἰς τὸ διηνεκές* noch stärker hervorhebt, in einer in ihrer Wirkung fortdauernden und so für immer abschliessenden Weise die, welche geheiligt werden. Mit *τοὺς ἁγιαζομένους* (vgl. 2, 11) knüpft der Abschluss des Gedankens wieder an seinen Ausgangspunkt in V. 10 an und zeigt aufs Neue, dass es zur vollen Gottangehörigkeit nur kommen kann durch die *τελείωσις*, welche mittelst der im Opfer Christi gegebenen vollkommenen Sühne beschafft ist.

V. 15 ff. *μαρτυρεῖ δὲ ἡμῖν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*) Für die Thatsache, dass das Opfer Christi eine für immer gültige Vollendung bringt, giebt uns aber auch (*δὲ καί*, vgl. 7, 2) Zeugniß der heilige Geist. In *ἡμῖν* fasst sich der

Verf. mit den Lesern zusammen (gegen Wolf, Baumg.), denen in dem Schriftwort der heilige Geist, welcher dasselbe den Propheten schreiben hiess (vgl. 3, 7), Zeugniß ablegt (μαρτ., wie 7, 8. 17). Nicht weil es sich um ein Weissagungswort handelt (Hfm., Keil), ist als Urheber desselben der heilige Geist genannt, sondern weil als gegenwärtiger Zeuge nur der Urheber des noch gegenwärtig gelesenen Schriftwortes genannt werden kann, auch wenn in demselben der Geist den Propheten eine Willenserklärung Jehova's niederschreiben liess, als welche die Worte 8, 8 ff. in Betracht kommen. Der Verf. lenkt nämlich am Schlusse der ganzen Erörterung zu der Weissagung des neuen Bundes zurück (Jerem. 31, 31—34), von welcher dieselbe 8, 8—12 ausging. Aber eben weil es nicht, wie dort, auf die Willenserklärung Gottes in Betreff desselben in ihrem ganzen Umfange ankommt, bringt er die Stelle keineswegs wörtlich, sondern in gedächtnissmässiger Wiedergabe nur die Momente, auf die er in diesem Zusammenhange Gewicht legen will. Darum schickt er mit μετὰ γὰρ τὸ εἰρηκέναι in V. 16 nur die Worte voraus, aus welchen hervorgeht, dass es sich dort um die Charakteristik (αὕτη sc. ἐστὶν ἡ διαθήκη etc.) des Bundes handelt, den Jehova mit ihnen nach jenen Tagen stiften werde. Es sind das die 8, 10 citirten Worte aus Jerem. 31, 33, nur dass er das auf V. 31 zurückweisende τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ in πρὸς αὐτούς verallgemeinert, weshalb eben nicht von der alttestamentlichen Gemeinde als solcher (Hfm.), sondern von allen die Rede ist, an welche noch heute das Wort des heiligen Geistes in der Schrift ergeht (zu διατίθ. πρὸς vgl. Exod. 24, 8). Nur muss man dem Verf. nicht zumuthen, dass er damit die Beziehung der Verheissung auf die leiblichen Nachkommen Israels verwischen wolle (Bl., de W., Lün.), weil er ja zu Israeliten redet und jene Absicht dem Context ganz fern liegt. Dann aber ist eben das λέγει κύριος nicht Einschaltung, wie in der 8, 10 citirten Jeremiasstelle (gegen Primas., Grot., Wolf, Carpz., Hfm.), sondern mit μετὰ τὸ εἰρηκέναι zu verbinden, dessen Subject bereits Jehova ist, und Einleitung der folgenden Erklärung Jehova's über das Wesen des neuen Bundes. Freilich ist dann unmöglich, den folgenden Participialsatz noch mit διαθήσομαι zu verbinden (Bl., de W., Lün.), sondern der Verf. hat die weiteren Worte der 8, 10 citirten Stelle frei dahin gestaltet, dass, indem Gott seine Gesetze auf ihr Herz giebt (ἐπὶ c. Gen. lokal, wie 8, 4), er sie auch (καὶ) auf ihren Sinn schreibt. Das Erste bezeichnet dann bloss, dass er ihnen das Wissen um seinen Willen mittheilt, das Zweite, dass ihre Gesinnung eine solche wird, wonach sie diesen Willen thun

wollen, weshalb hier im Unterschiede von 8, 10 καρδ. ins erste Glied und διάνοια ins zweite tritt. Darin liegt aber keineswegs ein Moment der V. 14 erwähnten τελείωσις (gegen de W., Wörner), auch keine Vorbedingung der V. 17 verheissenen Sündenvergebung (gegen Del.), sondern die specifische Verwirklichung des vollendeten Bundesverhältnisses zwischen Gott und den Menschen (vgl. zu 8, 10 f.). Worauf es aber dem Verf. vor Allem ankommt, das ist der nun mit καί angefügte Schluss der Stelle (8, 12, vgl. Jerem. 31, 34), der also nicht als ein zweites Citat (vgl. Bhm., Kuin. nach 1, 10) oder gar mit Ergänzung von εἶρηκεν (Hfm.: hat er auch gesagt; vgl. die oben Genannten) als der Hauptsatz zu μετὰ τὸ εἶρηκ. gefasst werden kann. Nicht darin besteht der neue Bund, dass Gott die volle Sündenvergebung verheisst, sondern in dem neuen Bunde, in dem durch seine Initiative die Erfüllung seiner Gebote im Wesentlichen gesichert ist, verspricht Gott ihrer dann noch gelegentlich vorkommenden Sünden (τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν) und Uebertretungen seiner νόμοι (weshalb der Verf. hier καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν hinzufügt) sicherlich nicht mehr zu gedenken (οὐ μὴ μνησθῆσομαι ἔτι st. μνησθῶ 8, 12). Es handelt sich ja eben darum, dass sie durch das Opfer Christi εἰς τὸ διηνεκές vollendet sind (V. 14), womit nicht nur ihre unter dem ersten Bunde begangenen Uebertretungen vergeben sind, sondern auch die im neuen etwa noch vorkommenden Verfehlungssünden keiner weiteren Sühne mehr bedürfen (vgl. zu 9, 26. 10, 2). — V. 18. ὅπου δέ) vgl. 9, 16. Wo aber, wie in dem neuen Bunde auf Grund der Jeremiasweissagung, Vergebung dieser Sünden und Gesetzwidrigkeiten stattfindet (ἄφεσις τούτων), da findet nicht mehr (οὐκέτι, vgl. Luc. 15, 19. 21) eine Darbringung um Sünde willen statt (προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας), weil die von vornherein vergebene Sünde keiner Sühne mehr bedarf. Damit ist dann aber das Sündopfer überhaupt, wie es in umfassendstem Sinne V. 11 f. dem Opfer Christi gegenübergestellt war, für überflüssig erklärt und abrogirt. Während noch V. 9 dieser Gedanke sich nur in einer parenthetischen Zwischenbemerkung hervorwagte als Deutung eines Psalmwortes, hat mit hoher Lehrweisheit der Verf. diese letzte Consequenz seiner ganzen Erörterung mit scharfer Präcisirung an den Schluss derselben gestellt. Mit ihr erst ist jeder Rückkehr ins Judenthum definitiv ein Riegel vorgeschoben, weil nun dem alttestamentlichen Kultus sein eigentlicher Herzpunkt genommen ist, der auch allein für das im Christenthum Aufgegebene Entschädigung zu geben scheinen konnte, wenn das Opfer nicht mehr zu Recht besteht.

Es beginnt nun der vierte Theil des Briefes, der nach einer paränetischen Einleitung (10, 19—39) seinen Mittelpunkt in der Belehrung über das Wesen des Glaubens hat (11, 1 bis 12, 3) und nach einer Verständigung über die Leidenslage der Leser denselben noch einmal die volle Grösse dessen, was sie im neuen Bunde besitzen, zu Gemüthe führt (12, 4—29). Die paränetische Einleitung gliedert sich deutlich in eine unmittelbar aus dem Vorigen gefolgerte Ermahnung (10, 19 bis 25) und Warnung (10, 26—31), worauf eine Erinnerung an ihre eigene Vergangenheit folgt, die zur Bedeutung des Glaubens für das von ihnen verlangte Ausharren überleitet (10, 32—39).

10, 19—25. Die Ermahnung *). — Da der Verf. im Wesentlichen zu der Ermahnung 4, 14 ff. zurückkehrt, so kann die in dem vorausgeschickten Participialsatz genannte Voraussetzung seiner Ermahnung (*ἔχοντες οὖν*) nur aus den dazwischenliegenden beiden Haupterörterungen über das melchisedekische Priesterthum Christi (5, 1—8, 5) und über sein Opfer (8, 6—10, 18) gefolgert werden; und in der That blickt V. 19 f. ebenso deutlich auf die letztere, wie V. 21 auf die erstere zurück. Als *ἀδελφοί* redet er die Leser an (vgl. 3, 1. 12), weil er sich in dieser Voraussetzung wie in der daraus fliessenden Verpflichtung mit ihnen völlig eins weiss. Was sie nämlich zunächst gemeinsam besitzen, ist eine freudige Zuversicht (*παρρησίαν*, vgl. 3, 6. 4, 16) in Bezug auf (*εἰς*) den Eingang des Heiligthums d. h. darauf, dass wir diesen Eingang nicht verschlossen, sondern offen finden werden, so oft wir zu Gott nahen; denn *τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων* bezeichnet, nicht anders wie Jud. 1, 24. Ezech. 27, 3, den Eingang, der zum (himmlischen) Heiligthum (8, 2) führt, wo der Gnadenthron Gottes steht (4, 16). Da nun die alttestamentliche Kultusstätte durch ihre Einrichtung ausdrücklich andeutete, dass ein Weg zu diesem Heiligthum noch nicht geöffnet sei, so können nur die Messiasgläubigen, wie es der Verf. und seine Leser sind, eine solche Zuversicht haben und zwar auf Grund des Blutes Jesu (*ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ*, vgl. 9, 14), welches bezeugt, dass das Opfer gebracht ist, durch das sie ein für alle mal geheiligt und zur vollen Gottesgemeinschaft, also zum unmittelbaren Nahen zu Gott befähigt sind (V. 14,

*) V. 22 hat die Rept. das gewöhnlichere *ἐρρατισμένοι* (EKL) ohne Reduplication statt *ρεραντισμ.*, wie V. 23 *λειουμένοι* (Lchm., Trg. nach ACEKL) st. des sehr späten *λειουσμένοι*.

vgl. V. 1. 10)*). — V. 20. ἦν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν) geht natürlich nicht auf παρηγοσ. (Seb. Schmidt u. A.), sondern auf εἴσοδον. Eben weil dieser Eingang bis dahin noch von Niemand betreten war und von jetzt ab von uns betreten werden soll, musste er zuvor für uns eingeweiht werden (ἐγκαιν., wie 9, 18); und das geschah, indem Jesus, als unser πρόδρομος (6, 20), in seiner Erhöhung zum Himmel (9, 11 f.) den Zugang zu Gott zuerst geöffnet zeigte. Deshalb wird dieser von ihm eingeweihte Weg charakterisirt als ein frisch eröffneter (ὁδὸν πρόσφατον). Wie das Adv. προσφάτως Act. 18, 2 die ursprüngliche Beziehung des Wortes auf das Frischgeschlachtetsein völlig verloren hat, so hier das Adj., das den Weg nur als einen neugebahnten, noch unbetretenen bezeichnet, wobei die Reflexion darauf, dass er im Gegensatze zu dem Wege ins irdische Heiligthum trotz der verflossenen Jahrzehnte noch immer frisch sei (Bl., Riehm), völlig fern liegt. Das hinzugefügte καὶ ζῶσαν bezeichnet ihn aber weder als einen bleibenden (Bl. nach Patr., Schulz u. A.), noch als einen, der zum Leben führt (de W., vgl. Krtz.), sondern, ganz wie 4, 12, als einen, der, wie alles Lebendige, wirksam ist d. h. bewirkt, was ein Eingang bewirken soll, indem er wirklich zum Ziele führt. Dies Ziel ist aber auch nicht das ewige Leben (Lün.), sondern die volle Gottesnähe, zu der wir auf dem uns durch das Blut Jesu eröffneten und von ihm in seiner Erhöhung zuerst betretenen Wege gelangen. Diese Aussage ist aber nur zu verstehen im Gegensatze zu der alttestamentlichen Kultusstätte, in der es zwar auch einen Eingang ins Allerheiligste gab, aber einen mit dem καταπέτασμα (9, 3) verschlossenen, so dass dieser Eingang doch nicht wirklich ins Heiligthum hineinführte. Daher charakterisirt der Verf. ihn zuletzt als einen Weg, der durch den Vorhang hindurchführt (διὰ τοῦ καταπέτασματος). Damit ist aber nicht der Vorhang gemeint, der den Weg ins irdische Allerheiligste verschloss, da es sich ja lediglich um den Zutritt zu der wahrhaftigen Gotteswohnung im Himmel (8, 2) handelt; und da dieser nicht durch einen

*) Dass παρηγοσία weder Freiheit oder Berechtigung (Grot., Schulz, Bhm. u. A.), noch eine verbürgte Gewissheit heisst (Krtz.), sondern eine Freudigkeit, wie sie die Christen als solche haben und nur festzuhalten (3, 6) ermahnt werden können, versteht sich von selbst. Ganz falsch nimmt Lün. (vgl. Klg., Wörner) εἴσοδος von dem Eingehen selbst, wie 1 Thess. 1, 9. 2, 1, was der Relativsatz V. 20 unmöglich macht. Dann aber ist auch die Verbindung des ἐν τῷ αἵμ. mit εἴσοδον ausgeschlossen, mag man dasselbe nun auf unser Eingehen mit dem Blute Jesu (Bl. nach Schulz, Bhm., Paulus u. Aelteren), oder gar auf das Eingehen Jesu selbst (Heinr.) beziehen.

wirklichen Vorhang verschlossen war, wohl aber verschlossen blieb, so lange Christus sich noch nicht als Sühnopfer dahin gegeben hatte, so deutet der Verf. die Vorstellung von einem Vorhange, durch den man sich auch das himmlische Heiligthum verschlossen denken könnte (vgl. 6, 19), mit dem τοῦτ' ἔστιν (2, 14) auf das Fleisch Christi, das erst im Tode vernichtet werden musste, ehe jener Zugang geöffnet ward (τῆς σαρκὸς αὐτοῦ). Dass dem Verf. dabei die Ueberlieferung vorschwebte, wonach mit dem Tode Jesu der Vorhang im Tempel zerriss (Marc. 15, 38), ist allerdings sehr wahrscheinlich*). — V. 21 fügt nun die zweite Voraussetzung der Ermahnung an in der Angabe eines zweiten Besitzthums, das ebenso aus den Erörterungen über das melchisedekische Priesterthum (Kap. 5—7) folgt, wie die V. 19 f. besprochene Zuversicht aus den Ausführungen in Kap. 8 f.: καὶ (sc. ἔχοντες) ἱερέα μέγαν. Damit ist aber nicht ein Hohepriester gemeint, weil derselbe in den LXX und bei Philo ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας heisst (Ew. nach Klee, Stein u. A.), auch nicht ein grosser Hohepriester, wie 4, 14 (so Storr, Bhm., Bl., de W., Lün.), weil nirgends ἱερεὺς in eminentem Sinne für ἀρχιερεὺς steht, sondern ein hocherhabener Priester, wie es nach Kap. 7 der Priester nach der Ordnung Melchisedeks ist. Eben als solchem eignet ihm nach 7, 1 ff. das Walten über das Haus Gottes (ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ), womit unmöglich das himmlische Heiligthum gemeint sein kann (Bl., de W., Lün., Moll, Klg.),

*) Vor τῆς σαρκ. αὐτ. mit Carpz. διὰ τοῦ καταπέτασματος zu ergänzen, ist natürlich ganz unnöthig. Das διὰ kann weder instrumental genommen werden (Stein, Keil), weil der Vorhang nirgends als Mittel des Eingehens, sondern vielmehr als Hinderniss desselben in Betracht kommt, noch zu ἐνεκαίνισεν gezogen werden (Bhm., Del., Hfm., Keil, Klg.), zumal eine Einweihung durch einen Vorhang hier ohnehin keinen natürlichen Sinn giebt (vgl. Hltzh.). Denn nicht durch seinen Tod (die Vernichtung seines Fleisches) ist Christus der πρόδρομος geworden, sondern durch die auf seinen Tod folgende Erhöhung, wie ihn ja auch das Fleisch an der vollen Gottesgemeinschaft während seines Erdenlebens so wenig hinderte, als es den Gläubigen daran hindert. Nur für uns ist der Weg zu ihr erst eingeweiht durch seine Erhöhung, indem dieselbe zeigte, dass ihn nichts hinderte, in die wahrhaftige Gotteswohnung zu gelangen. Uns aber führt erst ein Weg, der durch sein in den Tod gegebenes Fleisch hindurch geht, zur vollen Gottesnähe, sofern in diesem Tode erst der Vorhang zerriss, der das wahrhaftige Heiligthum bis dahin verschloss. Nicht die Wirkungslosigkeit des Eintritts ins Allerheiligste (Lün.) bildet den Gegensatz dazu, da wir ja nicht Hohepriester sind, sondern die Verschlossenheit des Vorhanges im alten Bunde, durch welche der Eingang in's Allerheiligste für die Gemeinde, obwohl er vorhanden war, doch wirkungslos blieb, weil er ihr den Zutritt zu demselben verwehrte.

geschweige denn zugleich (Del., Wörner), sondern nach 3, 6 nur die aus den Gläubigen in Israel bestehende Gottesfamilie der wahren Theokratie. Auch hier aber ist es nicht sowohl sein königliches Walten, worauf dabei reflectirt ist, als vielmehr das priesterliche, wonach er den Gliedern derselben Alles vermitteln kann, was, abgesehen von dem Opfer, das ihnen den Zugang zu Gott geöffnet hat (V. 19 f.), noch zu ihrem Heile nothwendig ist (2, 18. 4, 16).

V. 22 f. *προσερχώμεθα*) bezeichnet natürlich, wie V. 1, das Hinzutreten zu Gott (7, 25) oder dem Gnadenthron (4, 16), was sich hier um so mehr von selbst ergab, als ja die Voraussetzung dazu der geöffnete Eingang zum Heiligthum war. — *μετὰ ἀληθινῆς καρδίας*) mit wahrhaftigem Herzen (vgl. Jes. 38, 3), bedeutet nach dem stehenden Sprachgebrauch des Briefes (8, 2. 9, 24) nicht ein aufrichtiges Herz (Lün., vgl. bes. Wörner), welches es ernst meint (Hfm.), sondern ein Herz, wie es sein soll; nur nicht so, als ob man dabei an eine sittliche Qualification denken könnte (Keil: ohne Scheinwesen und Heuchelei), sondern sofern es das Wesen der *καρδία* ausmacht, in der Verborgenheit des inneren Menschen zu sein (vgl. 1 Petr. 3, 4), was in dem äusseren Thun des Menschen zu Tage tritt, so dass, wenn die *καρδία* des äusserlich (im Gebet) zu Gott Herzutretenden nicht wirklich eine solche ist, die nach Gemeinschaft mit Gott und nach seiner Gnade verlangt, dieselbe kein wahrhaftiges Herz, nicht das dem Aeussern entsprechende Innere ist. — *ἐν πληροφορίᾳ πίστεως*) Eine volle Ueberzeugungsgewissheit (6, 11) kann der *πίστις* nur beiwohnen, wenn sie nicht Vertrauen ist, wie 6, 1. 12, sondern feste, keinem Schwanken und Zweifeln mehr ausgesetzte Ueberzeugung von den objectiven Heilsthatsachen, die nach V. 19 ff. die Voraussetzung des *προσερχεσθαι* bildeten. Eine Epexege von *μετὰ ἀληθ. καρδ.* (Lün.) ist das gewiss nicht. Auf völlig gleicher Linie mit diesen beiden Bestimmungen der Art und Weise, wie das Hinzutreten geschehen soll (gegen Hfm.), steht nun das *ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας*, das ja als Part. Perf. nicht eine Thatsache der Vergangenheit bezeichnet, sondern eine aus einer solchen stammende dauernde Beschaffenheit, und zwar eine solche, die, wie der Acc. beim Pass. sagt, sich an den Herzen befindet (vgl. Win. § 32, 5). Es ist also nicht ein äusserliches Besprengtsein gemeint, wie 9, 19, sondern ein solches, das sich am Herzen vollzogen hat d. h. in das Bewusstsein aufgenommen ist und darum, wie das prägnante *ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς* (vgl. 5, 7) sagt, uns von bösem Gewissen d. h. von der *συνειδήσει ἀμαρτιῶν* V. 2 befreit hat.

Gemeint ist also das Bewusstsein des Gereinigtseins von der Sündenschuld, wie es durch Besprengung mit dem Blute Christi zu Stande kommt (9, 19, 22, vgl. 1 Petr. 1, 2) und wie es allein im Stande ist, uns subjectiv die Gewissheit zu geben, dass wir zu Gott herzutreten dürfen. — V. 23. καί knüpft an die erste Ermahnung eine zweite an*). Vorausgeschickt wird aber auch hier die Voraussetzung für die Befolgung dieser Ermahnung in dem λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι κα-
θαρόν. Das kann aber nicht wieder bloss ein bildlicher Ausdruck für die Herzensreinigung durch das Blut Christi sein (Ebr., Reuss), geschweige denn auf die Geistesmittheilung (Calv. u. A. nach Ezech. 36, 25) gehen wegen des ausdrücklich dem τὰς καρδίας in V. 22 gegenüberstehenden τὸ σῶμα und der ausdrücklichen Bezeichnung des (wirklichen) Wassers als καθαρόν, da es natürlich rein sein muss, um rein machen zu können. Es bezeichnet vielmehr ohne Frage ein wirkliches leibliches Gewaschensein, wie es in der Taufe erfolgt ist (6, 2), das aber nun keineswegs die Heiligung im Unterschiede von der Rechtfertigung V. 22 wirkt (gegen Lün.), geschweige denn beides zugleich (Keil), wie es de W. nach Beng. u. A. sogar in dem ῥεραντ. findet, sondern eben die Reinigung von der Sündenschuld sinnbildlich darstellt (Eph. 5, 26) und sakramentlich versiegelt (vgl. Hltzh.); denn die Vorstellung einer sakramentlichen „Naturheiligung“ (Wörner) oder „Gotteswirkung auf unser σῶμα“ (Del., viell. auch Hfm.) ist nun einmal eine

*) Dies bestreitet sowohl Hfm., der ῥεραντισμένοι zu κατέχωμεν zieht (vgl. Wörner, Hltzh.), als die Mehrzahl der Ausleger, die καί λελουσμένοι κτλ. mit ῥεραντισμένοι verbinden (Primas., Luth., Wolf, Storr, Bl., de W., Del., Riehlm, Klg., Keil). Allein die asyndetische Anreihung des zweiten Ermahnungssatzes ist sehr hart, da der dritte in V. 24 sprachlich (durch den selbstständigen Begründungssatz πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγ.) und sachlich von den beiden ersten getrennt ist; die Verbindung der beiden Participien hebt die Harmonie der Satzbildung auf, und die enge sachliche Zusammengehörigkeit und sprachliche Gleichbildung der beiden Participialsätze erklärt sich ebenso gut, wenn das Particip. λελουσμ. das ῥεραντισμ. aufnimmt, um das letzte Moment des verlangten προσέρχεσθαι zugleich zur Voraussetzung des verlangten κατέχειν zu machen (vgl. Beng., Thol., Lün., Moll, Krtz.). Nur darf man die innere Zusammengehörigkeit beider nicht darauf gründen, dass auch bei den Priestern eine Blutbesprengung und Waschung stattfand (Lev. 8, 6. 30), in welchem Falle übrigens allerdings beides verbunden sein müsste (gegen Lün., Moll) und wohl die Waschung voranstände; denn das Nahen zu Gott wird in unserem Briefe nicht als priesterliches, sondern als Vorrecht der vollendeten Gemeinde qualificirt (7, 25. 10, 1, vgl. 4, 16), und überhaupt findet der Gedanke des allgemeinen Priesterthums neben der vorherrschenden Vorstellung von dem Priesterthum Christi in ihm keine Stelle.

ganz unbiblische Fiction. Gerade jene sakramentliche Versiegelung ist das neue Moment, mit dessen Hinzutritt das *δεραντισμ.* aus V. 22 wieder aufgenommen wird, weil es das Motiv für das geforderte *κατέχωμεν* (vgl. 3, 6. 14) bildet. Es handelt sich nämlich um ein Festhalten, dessen Object *τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος* bezeichnet. Das ist aber natürlich nicht das der *ἐλπίς* gehörige Bekennen (Lün.), da man nur sein eigenes Bekenntniss (vgl. 3, 1. 4, 14) festhalten kann, sondern unser Bekenntniss, wie es die Hoffnung d. h. natürlich nicht die subjective Hoffnung, sondern die *res sperata* (6, 18. 7, 19) zum Gegenstande hat. Hierfür aber bildet das *λελουσμ.* das Motiv, sofern in der Taufe ja das Bekenntniss zu Christo als dem Messias d. h. als dem Mittler und Bürgen dieses Hoffnungsgutes abgelegt wird, also auch ermahnt werden kann, dies Bekenntniss festzuhalten; und sofern die sakramentliche Versiegelung der Reinigung vom Schuldbewusstsein in der Taufe es ermöglicht, dasselbe als unbeugsames (*ἀκλινῇ, ἅπ. λεγ.*) festzuhalten. Wie aber der ersten Ermahnung ein Participialsatz vorausging, welcher die objective Voraussetzung derselben enthielt, so schliesst diese zweite mit einem Begründungssatz, der auf die objective Voraussetzung derselben hinweist: *πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγειλάμενος*. Denn die Treue Gottes (*πιστός*, vgl. 1 Kor. 1, 9), wonach er hält, was er verspricht, garantirt uns, dass das Hoffnungsgut, das er durch den Messias zu verwirklichen verheissen hat (*ἐπαγγ.*, wie 6, 13), uns auch zu Theil werden wird, vorausgesetzt, dass wir durch das Festhalten am Bekenntniss bleiben was wir sind, Glieder der Gottesfamilie, an welcher der Messias die Heilsvollendung verwirklicht (3, 6).

V. 24 f. fügt mit *καὶ κατανοῶμεν ἀλλήλους* an die Doppelermahnung, welche sich auf das eigene innere Leben der Gläubigen bezieht, eine ganz andersartige an, welche die Grundpflicht des Gemeindelebens ins Auge fasst und schon darum in keinem Zusammenhange mehr mit den Participialsätzen V. 22 f. steht (gegen Hfm.). Das *κατανοεῖν* heisst allerdings nicht: Achthaben auf einander (de W., Moll, Krtz., Keil u. A.), sondern nur: seine Aufmerksamkeit auf einander richten (3, 1), einander aufmerksam betrachten; allein das *εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων* zeigt deutlich, dass jeder die beim Anderen vorhandenen Mängel ins Auge fassen soll, um bei ihm Liebe und gute Werke anzuregen, wo er merkt, dass sie fehlen. Denn das Subst. verbale, das nur noch Act. 15, 39 in üblem Sinne vorkommt, steht hier für *εἰς τὸ παροξύνειν*, das bei den Klassikern auch im guten Sinne sich

findet (vgl. Xenoph. Mem. III, 3, 13), und der Gen. bezeichnet das, was angeregt werden soll. Da nun aber die, bei welchen dies angeregt werden soll, nur dieselben sein können, welche behufs dieser Anregung aufmerksam betrachtet werden sollen, so kann nicht daran gedacht werden, dass man sich selbst zur Nacheiferung des Guten, was man bei dem Nächsten sieht, anregen soll (Bl. nach Patr.), auch nicht zugleich (de W., Lün.), ebensowenig aber, dass man sich selbst durch Anschauen des Nächsten zur Liebe gegen ihn anreizen soll, wie Hfm. will, der deshalb ganz willkürlich die *καλὰ ἔργα* (1 Tim. 5, 10 und häufig in den Pastoralbriefen), die doch nur sittlich treffliche Werke überhaupt bezeichnen können (keineswegs nothwendig Liebeswerke, wie noch Lün. annimmt), auf das Gute bezieht, das man dem Anderen geistlicher Weise erzeugt (vgl. Hltzh.). — V. 25. *μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν*) Obwohl natürlich die V. 24 gestellte Forderung auch anderwärts erfüllt werden kann, so zeigt doch dieser Participialsatz, dass es dem Verf. hauptsächlich auf die in der Gemeindeversammlung (*ἐπισυναγ.*, wie 2 Macc. 2, 7) sich vollziehende gegenseitige Anregung ankommt, deren Verlassen (*ἐγκαταλ.*, wie 2 Tim. 4, 10. 16) ihm unverträglich scheint mit der ernsten Absicht, einander im christlichen Leben zu fördern. Es war also noch die Gemeindeversammlung die Stätte, wo jeder nach seiner Gabe zur Erbauung der Gemeinde mitwirkte (1 Kor. 14). Schon die Bezeichnung der Gemeindeversammlung als der ihrigen (*ἑαυτῶν*) setzt nun nothwendig einen Gegensatz gegen andere und zwar religiöse d. h. nichtchristliche, also im vorliegenden Falle jüdische Versammlungen voraus (gegen Hfm.); und da das *καθὼς ἔθος τισὶν* (vgl. Act. 25, 16) das Verlassen der eigenen Versammlungen bereits als etwas immer wieder Vorkommendes bezeichnet, so liegt darin allerdings, dass man begann, den synagogalen Erbauungsversammlungen vor den christlichen Gemeindeversammlungen den Vorzug zu geben (gegen Keil). Da dieses nun offenbar nicht geschah, um sich jener Liebespflicht zu entziehen, sondern weil man die religiöse Gemeinschaft mit den ungläubig gebliebenen Volksgenossen wieder eifriger zu pflegen suchte und gegen das Specifische, was die christlichen Erbauungsversammlungen boten, gleichgültig geworden war, so ist es klar, dass es nur die Lehrweisheit des Verf. ist, wenn er, über den wahren Grund dieser einreissenden Unsitte hinweggehend, es nur als eine Verletzung der Liebespflicht darstellt, dass man die eigene Gemeindeversammlung im Stiche lässt statt, wie das gegensätzliche *ἀλλὰ παρακαλοῦντες* (3, 13) sagt, sie zu benützen, um einander zu ermahnen. Nur so erklärt sich auch,

weshalb der Verf. V. 24 allein die Anregung zur Liebe und zur christlichen Tugendübung ins Auge fasst, während doch viel schwerere Mängel und Gefahren das Christenleben Einzelner bedrohten (3, 12 f. 4, 1); denn zu denen, welche hier zur Uebung jener Liebespflicht ermahnt werden, gehören gerade auch die, welche aus viel schlimmeren Motiven die christlichen Versammlungen zu verlassen begannen*). — καὶ τοσούτω (1, 4) μᾶλλον (9, 14) schliesst sich nicht bloss an das letzte παρακαλοῦντες (so gew.), aber auch unmöglich zugleich an V. 23 (de W.) an, sondern an die einheitliche Ermahnung V. 24 f., welche um so viel mehr befolgt werden soll, als sie sehen, dass sich der Tag naht. Das ὅσω (vgl. 8, 6), zu dem es der Ergänzung eines μᾶλλον (Del.) nicht bedarf, besagt nur, in welchem Maasse die Thatsache des βλέπετε (vgl. 3, 19) das Maass des μᾶλλον steigert. Das Partic. ἐγγιζουσαν steht, wie oft bei den Verbis des Sehens und Hörens, wo wir den Inf. setzen (Win. § 45, 4. b), und ist hier zeitlich genommen (Röm. 13, 12. Act. 7, 17), wie 7, 19 räumlich. Der Tag schlechthin aber (τὴν ἡμέραν) ist der Tag der Wiederkunft Christi, mit dem zugleich der grosse Gerichtstag Gottes anbricht (vgl. 1 Kor. 3, 13. 1 Thess. 5, 4). Das Nahen dieses Tages kann aber nicht bloss daraus ersehen werden, dass jeder Fortschritt des Reiches Gottes ihn näher bringt (Hfm., vgl. de W.), sondern nur an bestimmten Zeichen der Zeit; und da nach der eschatologischen Weissagung Christi er im Zusammenhange mit dem letzten jüdischen Kriege und der Katastrophe in Judaea hereinbrechen sollte, so weist der Verf.

*) Unmöglich kann τὴν ἐπισυναγ. αὐτ. die Christengemeinde selbst bezeichnen (Calv., Bl. u. A.), was weder der Ausdruck erlaubt, noch die gelegentliche Art der Warnung, noch das καθὼς ἔθος τισίν, da dann an eine blossе Versagung von Hilfsleistungen an den Gemeindegliedern (Bhm.) nicht zu denken wäre, sondern nur der Abfall vom Christenthum selbst gemeint sein könnte. Allerdings heisst ἐπισυναγωγή auch nicht das Sichversammeln selbst, wie 2 Thess. 2, 1 (de W., Lün. nach Chrys. u. A.), aber auch nicht die an einem Orte versammelte Gesammtheit, so dass man es zugleich als Object zu παρακαλοῦντες nehmen könnte (Hfm.), sondern die an einem Orte stattfindende Versammlung, wonicht den Versammlungsort selbst (Hltzh., vgl. auch Jac. 2, 2: συναγωγή). Zu παρακαλ. aber, das nicht bloss die Ermahnung zum Besuch der Versammlungen bedeutet (Lün.), sondern im umfassenderen Sinne des V. 24 erwähnten παροξυσμός steht, ergänzt sich aus diesem Verse von selbst ἀλλήλους. Gewiss handelt es sich nicht bloss um eine Lässigkeit im Besuch der Gemeindeversammlungen (Ew.), aber der künstlichen Art, wie Hfm. das Motiv gegenseitiger Erbauung einträgt, bedarf es nicht, wenn man die Absicht des Verf. richtig erkennt.

allerdings auf die Anzeichen dieses Krieges hin (vgl. Bl., Lün.), vor dessen Ausbruch also unser Brief unmittelbar geschrieben sein muss. Del., Keil, Hltzh. denken an die bevorstehende Zerstörung Jerusalems, die man aber doch nicht sehen konnte. Je näher nun der Gerichtstag rückt, um so ernstlicher muss jeder an der Förderung der Gemeinde mitarbeiten, und, da das nur durch eifrige Betheiligung an den Gemeindeversammlungen möglich ist, in denen man sich gegenseitig erbaut, dafür sorgen, dass auch er selbst in seinem Christenleben nicht zurückkomme, sondern vorschreite.

10, 26—31. Die Warnung*). — *ἐκουσίως γὰρ ἀμαρτανόντων ἡμῶν*) Die begründende Anknüpfung dieser Warnung erklärt sich völlig ausreichend aus der drohenden Hinweisung auf die nahe Wiederkunft in V. 25, sofern mit ihr das Gericht hereinbricht, auf welches der Verf. V. 27 warnend hinweist. Auffallend erscheint nur, dass er die Drohung mit derselben gegen eine Sünde richtet, die mindestens mit der 6, 4 ff. besprochenen im Zusammenhange steht und von der doch im Vorigen keineswegs die Rede gewesen zu sein scheint, da es doch die äusserste Uebertreibung ist, dass in der Untreue gegen die Pflicht, Andere zu ermahnen, schon eine Gleichgültigkeit gegen das empfangene Heil liege, welche Anfang des Abfalls ist (Hfm.). Daraus folgt aber nur aufs Neue, dass der Verf. in dem Wegbleiben aus den Versammlungen V. 25 (woran z. B. Lün. ausschliesslich anknüpft) viel mehr sieht, als eine Verletzung der V. 24 geforderten Liebespflicht, nämlich eine beginnende Gleichgültigkeit gegen das Christenthum, die leicht zum Abfall führen könnte. Und dann wird klar, dass auch die Doppelermahnung V. 22 f. (woran die meisten Ausleger mit anknüpfen) bereits ihr Motiv darin hatte, dass der Verf. ein Wankendwerden in der Heilszuversicht und im Festhalten am Bekenntniss drohend herannahen sah, welches am gleichen Ziele endigen musste. Alles dieses nun meint er, wenn seine Warnung von dem Falle ausgeht, dass wir willentlich sündigen, nachdem wir die Erkenntniss der Wahrheit empfangen haben. Denn schon das Part. Praes. zeigt, dass nicht von der Sünde des Abfalls als begangener (wie 6, 6) die Rede ist (gegen Bl., Lün. u. A.), sondern von einem

*) V. 29. Das *ἐν ᾧ ἡγιασθή* hat Lehm. ed. min. nur nach A mit Unrecht weggelassen. — V. 30 ist das *λεγει κυριος* als Zusatz aus Röm. 12, 19 nach NDP gegen Rept., Lehm. zu streichen; ebenso das aus den LXX eingekommene *οτι* nach *παλιν* (DE), und *κρινει* vor *κυρ.* zu stellen gegen die Rept. (LP).

dauernden Sündigen, das nothwendig zu diesem Ziele führt, weil es nicht im Drang und Zwang der Umstände erfolgt, sondern mit eigenem Willensentschluss (*ἐκουσίως*, wie 1 Petr. 5, 2 im Gegensatz zu *ἀναγκαστῶς*), was wiederum voraussetzt, dass man die volle Erkenntniss (*ἐπίγν.* wie Röm. 1, 28. 3, 20) der Wahrheit, womit, wie immer (vgl. Gal. 2, 5. 14), die volle Heilswahrheit des Evangeliums gemeint ist, empfangen hat (*μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας*), also genau weiss, um was es sich bei diesem Willensentschluss handelt. Dann aber ist der Ausdruck sicher absichtsvoll gewählt im Gegensatz zu dem *ἀκουσίως ἁμαρτάνειν* (Lev. 4, 2), welches der technische Ausdruck für die Schwachheits- und Verfehlungssünden war, für die es im A. T. noch ein Sühnopfer gab (vgl. zu 5, 2)*). Mit offener Beziehung darauf sagt ja der Verf., dass in diesem Falle, den er freilich, wie schon das ihn selbst einschliessende *ἡμῶν* zeigt, noch nicht als eingetreten setzt, nicht mehr (*οὐκέτι*) in Betreff von Sünden, nämlich um sie zu sühnen (*περὶ ἁμαρτιῶν*), übrig bleibt (*ἀπολείπεται*, wie 4, 6. 9) ein Opfer (*θυσία*). Damit ist natürlich nicht gemeint, dass das Opfer Christi sich nicht wiederholen könne (Bl., Lün.) oder seine Kraft verliere, sondern, wie schon der auf V. 18 zurückweisende Ausdruck zeigt, dass nach dem ein für alle Male gültigen Opfer Christi, von dem jener Sündigende ja eben nichts mehr wissen will, kein Opfer mehr übrig bleibt, weil die levitischen Opfer, bei deren Sühnkraft sich die Leser beruhigen wollten, durch jenes abgeschafft sind (V. 9). — V. 27. *φοβερά δέ τις ἐκδοχὴ κρίσεως*)

*) Es geht zu weit, wenn man *ἐκουσίως* mit: vorsätzlich (Bl., de W., Lün.), mit Ueberlegung (Thol.) oder gar: muthwillig (Ebr., Del., Moll nach Luth.) übersetzt. Die *ἐπίγνωσις* ist im Unterschiede von *γνώσις* nur die tiefer eindringende Erkenntniss; willkürlich findet Hfm. darin die selbsteigene Richtung des Erkennenden auf den Erkenntnissgegenstand, während Lün., Keil damit an sich schon das Innegewordensein der beseligenden Wirkungen der Wahrheit durch eigenes Erleben oder Erfahren verbinden, obwohl sich nach 6, 4 f. dieses erst an das Erleuchtetsein anschliesst. Mit Unrecht behauptet de W., dass der Abfall vom Christenthum zum Judenthum nur möglich war, wenn man sich die Erkenntniss der Wahrheit noch nicht zu eigen gemacht hatte. Vgl. dagegen 6, 6. Gerade erst nach der vollen Erkenntniss der Wahrheit konnte von einem bewussten Aufgeben der Heilszuversicht, von einem Preisgeben des Bekenntnisses der Hoffnung und einem willentlichen Verlassen der christlichen Versammlungen die Rede sein, wie es der Verf. als ein unvergebbares Sündigen, als die Bosheitssünde des alten Testaments (Num. 15, 30) werthet. Vergebens will de W. dies durch den rein negativen Gedanken der abgeschnittenen Versöhnung mit Gott, wohl gar der subjectiven Unbussfertigkeit und Glaubensunfähigkeit abschwächen.

Da nur die durch Opfer gesühnten Sünden keine Bestrafung mehr zu erwarten hätten (9, 14 f.), so bleibt für den, für dessen Sünden es kein Opfer mehr giebt, statt der durch dasselbe zu erwartenden Sühne und Strafflosigkeit vielmehr ein gar furchtbares Warten auf Gericht. Als furchtbar (*φοβερ.*, wie Deut. 1, 19. 8, 15) wird mit voller Absicht schon die blosser Erwartung (*ἐκδοχή* nur hier, das Subst. zu *ἐκδέχασθαι* V. 13) des Gerichts bezeichnet, was man nicht durch eine angebliche Hypallage (Heinr. nach Aelteren) hätte sollen umgehen wollen. Das *τις* aber beim Adj. (Win. § 25, 2, c) hebt mit grossem Nachdruck hervor, wie unbestimmbar, weil unmessbar furchtbar die Erwartung sei, denn dass dasselbe nicht zu *ἐκδοχή* oder gar zugleich zu *ζῆλος* gehört (Hfm.), erhellt schon daraus, dass es dann gerade den Ausdruck schwächen würde, indem es bezeichnete, dass von beidem nur in uneigentlichem Sinne die Rede sein könne (Win. § 25, a). Die *κρίσις* ist, wie 9, 27, das göttliche Gericht, und nur die Charakterisirung der Erwartung zeigt, dass an ihm unausbleibliche Strafe bevorsteht. — *καὶ πυρὸς ζῆλος*) macht nicht einen einheitlichen Begriff aus (Luth.: Feuereifer), sondern legt dem Feuer als Symbol des göttlichen Zornes (Matth. 3, 11), das mit Nachdruck voransteht, den Eifer d. h. das eifrige Bestreben bei (*ζῆλος*, wie Röm. 10, 2. 2 Kor. 7, 7), zu thun, was jenes Feuer einst (an dem V. 25 bezeichneten Tage) sicher thun wird (*ἐσθίειν μέλλοντος*), nämlich die Widersacher (*τοὺς ὑπεναντίους*) zu verzehren. Der bekannte bildliche Ausdruck ist hier sichtlich durch eine Reminiscenz an Jesaj. 26, 11 bedingt. Die Widersacher aber sind nicht heimliche Feinde (Paulus), sondern eben jene *ἐκουσίως ἀμαρτάνοντες* V. 26.

V. 28 f. Wie furchtbar die Strafe sein wird, die einen solchen in diesem Gericht erwartet, das lässt sich wenigstens durch einen Schluss a minori ad majus (vgl. 2, 2 f.) veranschaulichen. Wenn einer abgethan haben wird (*ἀθετήσας τις*) d. h. nicht etwa nur gelegentlich übertreten, sondern durch freche wiederholte Uebertretung thatsächlich für nichtig erklärt (vgl. Marc. 7, 9. Gal. 3, 15. Jud. 8) Mosis Gesetz (*νόμον Μωϋσέως*, vgl. Luc. 2, 22), so stirbt er ohne Erbarmen (*χωρὶς οἰκτιρμῶν*, vgl. Röm. 12, 1. 2 Kor. 1, 3), wie es da eintreten würde, wo die Schwachheitssünde durch Opfer gesühnt wird (V. 26), beim Vorhandensein (vgl. 9, 17) von zwei oder drei Zeugen. Das *ἐπὶ δυσὶν ἢ τρισὶν μάρτυσιν ἀποθνήσκει* erinnert absichtsvoll an Deut. 17, 6, wonach es dem also ergeht, der durch offenbare Abgötterei den Bund ge-

brochen und eine Todsünde begangen hat (V. 2 f.). — V. 29. *πόσῳ δοκεῖτε χείρονος ἀξιοθήσεται τιμωρίας*) schliesst daran, wie an einen hypothetischen Vordersatz (vgl. 1 Kor. 7, 18. 21), eine Frage, die dem eigenen Bedünken der Leser (vgl. Matth. 17, 25. 18, 12) zu beantworten überlassen wird, um die Antwort als ganz zweifellos hinzustellen. Nach dem Grundgesetz der Vergeltung muss die Strafe (*τιμωρία*, wie Prov. 19, 29. 24, 22) eine um so schlimmere (*χείρων*, wie Matth. 9, 16. Marc. 5, 26) sein, je höher das Gut ist, durch dessen Missachtung gesündigt ist (bem. die effectvolle Wortstellung, die durch die doppelte Trennung des *πόσῳ* — *χείρ.* — *τιμωρ.* bewirkt wird, und vgl. zu *πόσῳ* 9, 14). Einer wie viel schlimmeren Strafe wird also der werth geachtet werden (*ἀξιόοῦσθαι*, wie 3, 3), welcher den Heilsmittler, das Heilmittel und die Heilsgabe des neuen Bundes missachtet hat? Dieser dreifache Frevel wird nun in seiner ganzen Grösse veranschaulicht, indem in *ὁ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατήσας* der Bezeichnung Christi nach seiner höchsten Würdestellung als Sohn Gottes (vgl. 6, 6) nicht bloss Misshandlung mit Fusstritten (Bl. u. A.), sondern eine Behandlungsweise gegenübertritt, wie man sie nur dem ganz Unbrauchbaren und Verächtlichen angedeihen lässt (Matth. 5, 13. 7, 6). Ebenso wird nun das Blut Christi, durch das wir zur Theilnahme an dem neuen Bunde befähigt sind (9, 14 f.), nach Analogie des Blutes, mittelst dessen der alte Bund geschlossen ward (9, 20), und in Reminiscenz an die Worte der Abendmahlseinssetzung (Marc. 14, 24, vgl. zu 9, 16) als das Bundesblut bezeichnet (*καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης*), und der Frevel in der Missachtung desselben dadurch charakterisirt, dass dem *κοινὸν ἡγῆσάμενος* das *ἐν ᾧ ἡγιάσθη* gegenübertritt. Denn dass das Blut, auf Grund dessen einer geheiligt ist im Sinne von V. 10, nicht selbst als etwas Profanes, Gemeines (*κοινόν*, wie Marc. 7, 2. 5. Act. 10, 14. 28) geachtet werden darf (*ἡγεῖσθαι*, wie Act. 26, 2. 2 Kor. 9, 5), liegt so sehr am Tage, dass es bewusster Frevel ist, wenn man dies dennoch thut. Endlich aber wird die specifische Gabe des neuen Bundes (6, 4) in *καὶ τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος* als ein Geschenk der durch Christum wiedergewonnenen Gotteshuld (4, 16) bezeichnet, um es durch *ἐνυβρίσας* (ἀπ. λεγ.) als einen übermüthigen Frevel zu bezeichnen, wenn man den Geist, den die Gemeinde zu besitzen glaubt, als Einbildung oder gar als Irrgeist schmäh^{*)}.

*) Eine Oeffentlichkeit der Verachtung, wohl gar der Gemeinschaft der Gläubigen (de W.) ist in dem *καταπατ.* nicht ausgedrückt. Dass das allgemeine *αἷμα τ. διαθ.* erst durch *ἐν ᾧ ἡγιάσθη* seine Näher-

V. 30 f. weist zur Begründung dessen, was über die Furchtbarkeit der zu erwartenden Strafe gesagt ist, nicht auf Schriftaussprüche über das Gericht hin (de W., Lün., Krtz. u. A.), sondern darauf, dass sie den kennen (οἶδαμεν γάρ, vgl. 8, 11), der diese Aussprüche gethan (τὸν εἰπόντα) und in ihnen sich und keinem Anderen das Gericht vorbehalten hat. Daher eben wählt der Verf. den Spruch Deut. 32, 35, in welchem durch das betonte Pronomen (ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω) zweimal mit Nachdruck hervorgehoben wird, wie ihm und keinem Anderen die Rache gebührt, er und kein Anderer vergelten wird. Damit verbindet der Verf. durch καὶ πάλιν, ganz wie 2, 13, Worte des folgenden Verses (32, 36), die freilich sich nicht unmittelbar anschliessen und darum auch ohne das verbindende ὅτι gegeben werden, als einen zweiten Spruch, weil in ihm in dritter Person Gott den Propheten sagen lässt, dass richten wird Jehova sein Volk*). — V. 31 aber sagt nun erst indirect, als welchen wir denn Gott kennen,

bestimmung erhalte (Hfm.), ist offenbar irrig, da nach dem Zusammenhang nur an den neuen Bund gedacht werden kann. Das κοινόν im Sinne von positiv unrein zu nehmen (Vulg., Luth., Grot., Bhm., Thol., Ebr., Riehm, Lün., Moll, Krtz. u. A.), sofern man Christum wieder für einen Missethäter erklärt, erlaubt das gegensätzliche ἐν ᾧ ἡγιάσθη nicht, das nach seinem ursprünglichen Sinne mit dem Gegensatz von sittlich und unsittlich nichts zu thun hat; nicht einmal die Reflexion darauf, dass gemeines Blut immer Blut eines sündigen Menschen ist (Hfm.), gehört hierher. Die Paronomasie zwischen ἡγῆσ. und ἡγιάσθη ist schwerlich beabsichtigt, und das ἐν ᾧ geht nicht auf die Gemeinschaft, in welcher man geheiligt ist (gegen Lün.). Der Geist ist weder als Princip (Del., Hltzh.), noch als Versiegelung der Gnade (de W.), sondern als ein Gut gedacht, das im Besitz der göttlichen Gnade ist und von ihr ausgetheilt wird (2, 4).

*) Die Wiedergabe von Deut. 32, 35 weicht ebenso von den LXX (ἐν ἡμέρᾳ ἐκδίκησεως ἀνταποδώσω) ab, wie sie mit dem Citat in Röm. 12, 19 übereinstimmt. Letztere Uebereinstimmung wird allerdings in etwas geschwächt durch das sicher ursprüngliche Fehlen des λέγει κύριος und kann keinesfalls aus einer Kenntniss des Römerbriefes abgeleitet werden (Bl., de W., Del.), von der sich sonst nirgends eine Spur zeigt, auch kaum aus der Paraphrase des Onkelos (Wörner nach Meyer), da der Verf. sonst überall den LXX folgt; am wahrscheinlichsten wird man sie aus einer sprüchwörtlich gewordenen Form des Ausspruches herleiten (Lün., Keil, vgl. Krtz.: stereotyper Bestandtheil der Kirchensprache). Dadurch wird es freilich zweifelhaft, ob dem Verf. die Deuteronomiumstelle vorschwebte und ob daher bei dem zweiten Spruch nicht doch vielleicht an Psalm 135, 14 gedacht ist, wo er ebenso lautet. Das κοινῇ in Uebereinstimmung mit dem Urtext davon zu nehmen, dass Gott seinem Volke Recht schaffen wird (Grot., Del., Moll, Hfm., Klg., Hltzh. u. A.), ist dem guten Griechisch des Verf. und dem ganzen Zusammenhange zuwider, weshalb Keil, Wörner das Original dahin deuten.

wie der Verf. V. 30 gesagt hat. Denn wenn es furchtbar ist (*φοβερόν*, vgl. V. 27), in seine Hände zu fallen (*τὸ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας Θεοῦ*, vgl. 2 Sam. 24, 14, wo dieser Gedanke freilich ganz entgegengesetzt angewandt wird), so ist damit angedeutet, dass er einer ist, von dem eine furchtbare Strafe zu erwarten steht. Darum eben wird er durch *ζῶντος* als der lebendige bezeichnet (vgl. 3, 12), der die von ihm verhängte Strafe auch wirkungskräftig hinausführen kann und wird.

10, 32—39. Die Erinnerung*). — Wie 6, 9f., so schliesst sich auch hier an die furchtbar ernste Warnung, die in dem gegenwärtigen Zustande der Leser ihr Motiv hat, ein er-muthigender Blick auf ihre Vergangenheit. Sie selbst werden aufgefordert, sich zu erinnern (*ἀναμνησθε* *δέ*, vgl. 2 Kor. 7, 15) an die früheren Tage (*τὰς πρότερον ἡμέρας*, vgl. 4, 6), in welchen sie (*ἐν αἷς*) unter Leidensanfechtungen, die doch eher schlimmer waren als die, welche sie gegenwärtig muthlos machten, geduldig ausgeharrt hatten. Das *φωτισθέντες* (6, 4), welches auf die Erleuchtung hinweist, durch die sie Christen wurden, sagt keineswegs, dass dieselben sie in der Anfangszeit ihres Christenlebens trafen (Hfm., Hltzh.), was durch ein *ἄρτι* oder dergl. ausgedrückt sein müsste, sondern deutet nur an, dass die Leiden ihnen eben aus ihrem Christenstande erwuchsen. Durch *πολλήν* (vgl. 5, 11) *ἄθλησιν* (*ἅπ. λεγ.*) besagt der Verf., dass es ein harter Kampf war, den sie gegen diese Anfechtungen zu führen hatten, durch *ὑπεμείνατε* (vgl. Röm. 12, 12), dass sie ihn in standhafter Ausdauer ertrugen, und durch das nachdrücklich an den Schluss gestellte *παθημάτων* (2, 10), dass es eben Leiden waren, die ihnen jene Anfechtungen bereiteten. Da der Brief erst an eine zweite Generation gerichtet ist (vgl. Einl. § 3,

*) V. 34. Das *τοῖς δεσμοῖς μου* der Rept. (NEHKLP, vgl. Trg. a. R.) ist ohne Frage aus einem alten Schreibfehler entstanden (Orig.: nur *δεσμοῖς*, d e: vinc. eorum) und hat erst durch die Annahme der paul. Abfassung, wofür man darin einen Beweis fand, seine starke Verbreitung gewonnen, wie es auch jetzt nur noch von den Verfechtern derselben vertheidigt wird (Hfm., Hltzh.). — Das offenbar unverständene *εαυτοὺς* ward zuerst in *-τοῖς* (DEKL) und dann in *ἐν εαυτοῖς* (Rept. nach Min.) geändert. — Die Rept. schreibt *κρείττονα* (DEHKL) und fügt glossematisch *ἐν οὐρανοῖς* (EKLP) hinzu. — V. 35 hat die Rept. das Adj. *μεγάλην* nachgestellt (KL) und V. 37 *χρονίει* st. *-ισει* nach AEHKL (Lchm., Trg. a. R.). — V. 38 hat die Rept. das *μου* nach *δικ.* fortgelassen (DEKLP), das in den meisten Handschriften der LXX fehlt (vgl. WH. i. Kl.), während D es ebenfalls nach Handschriften der LXX hinter *πιστεως* zusetzt.

3. 7), so können damit kaum (gegen Bl., Del., Keil, Hltzh.) die Verfolgungen gemeint sein, die nach dem Tode des Stephanus ausbrachen (Act. 8), Näheres aber aus dieser Leidensgeschichte der palästinensischen Gemeinde wissen wir nicht. — V. 33. *τοῦτο μὲν*) mit folgendem *τοῦτο δέ* ächt griechisch (im N. T. nur hier): einerseits — andererseits. Ihre Ausdauer zeigte sich einerseits, wenn sie selbst durch Schmähungen (*ὀνειδισμοῖς*, vgl. Röm. 15, 3) und die durch *τε καί* (vgl. 2, 4) enge damit verbundenen Drangsale aller Art (*θλίψεις*, vgl. Act. 14, 22) zum Schauspiel gemacht wurden (*θεατριζόμενοι*, *ἀπ. λεγ.* im Sinne von *θεάτρον γενέσθαι* 1 Kor. 4, 9). Darin liegt nicht, dass sie öffentlicher Beschimpfung ausgesetzt wurden (Lün., Keil u. A.), was ja nur eine matte Wiederholung der *ὀνειδισμοί* wäre, sondern, dass sie Gegenstände neugieriger Verwunderung wurden, der es interessant war zu sehen, was alles diese Leute sich um ihres Wahnglaubens willen gefallen liessen. — *τοῦτο δέ*) Andererseits, wo es die Einzelnen selbst nicht traf, zeigte sich ihr standhafter Leidensmuth darin, dass sie Genossen derer, die es traf, wurden (*κοινωνοὶ τῶν οὕτως ἀναστρεφόμενων γεννηθέντες*). Natürlich nicht schon durch ihre Bekehrung (Ebr.), aber auch nicht nothwendig durch thatsächliche Hülfeleistung oder Betheiligung an ihren Leiden (Lün., Del.), sondern zunächst dadurch, dass sie sich zu ihnen als Gliedern derselben Gemeinschaft, die ihnen eng verbunden seien (vgl. 2 Kor. 8, 23. Philem. 17), bekannten, wodurch sie sich natürlich dem aussetzten, bald genug dieselben *ὀνειδισμοί* und *θλίψεις* zu erfahren. Unmöglich nämlich kann das *οὕτως* einfach auf ihre Leidenslage bezogen werden (Bl., de W., Lün. u. A.), wozu das immer auf ein thätiges Verhalten gehende *ἀναστρέφεται* (2 Kor. 1, 12) nicht passt; eben darum aber auch nicht auf das *ὑπεμείνατε* V. 32 (Storr, Bhm., Kuin.), das ja selbst ein solches nicht ist und gerade durch *κοινωνοὶ γεννηθέντες* näher erläutert wird. Man übersieht eben, dass die, welche nach der ersten Vershäfte zum Schauspiel wurden, dies immer nur durch ein bestimmtes Verhalten, nämlich dadurch wurden, dass sie trotz Schmach und Bedrückung an ihrem Bekenntniss festhielten, und dass nur durch das gleiche Bekenntniss Andere ihre Genossen geworden sein können. — V. 34. Wenn nun diese allgemeine Aussage durch den Hinweis auf bestimmte Thatsachen begründet wird, so kann freilich das *καὶ*—*καὶ* schwerlich als ein: sowohl — als auch gemeint sein (Bl., Lün., Krtz., Keil u. A.), da die hier genannten keineswegs das V. 32f. Gemeinte erschöpfen. Vielmehr wird das *καὶ γάρ*, ähnlich wie 4, 2. 5, 12, einen besonders bedeutamen Fall hervorheben, in welchem das zuletzt Gesagte galt:

denn auch den Gefangenen (τοῖς δεσμίοις, vgl. Act. 28, 16) haben sie Mitgefühl bewiesen (συνεπαθήσατε, vgl. 4, 15), was sie natürlich nur durch Besuche und Unterstützung derselben beweisen konnten und wodurch sie sich selbst in einem besonders bedenklichen Falle als ihre Genossen erwiesen. Daran reiht sich dann einfach mit καί ein Zweites, worin sie sich auch unter der fühlbarsten θλίψις als standhaft bewiesen. Den Raub (τὴν ἀρπαγὴν, vgl. Luc. 11, 39) ihrer Habe (τῶν ὑπαρχόντων ὑμῶν, vgl. Luc. 11, 21), die man ihnen durch Geldstrafen, Güterconfiscationen u. dgl. raubte, haben sie nicht nur stillduldend über sich ergehen lassen, sondern mit Freuden (μετὰ χαρᾶς, wie Luc. 8, 13), als wäre ein erwünschter Gast bei ihnen eingekehrt, aufgenommen. Das προσεδέξασθε kann nämlich unmöglich, wie gewöhnlich im N. T., im Sinne von: erwarten (Heinr.) genommen werden, sondern nur im Sinne von Luc. 15, 2. Röm. 16, 2. Der Grund davon war, dass sie erkannten (γινώσκοντες, wie Röm. 6, 6), wie sie für ihre Person hätten (ἔχειν ἑαυτοὺς st. ὑμᾶς αὐτοῖς, vgl. Kühner § 455, 7) eine bessere Habe (κρείσσονα ὑπαρξιν, vgl. Act. 2, 45) und eine bleibende (καὶ μένουσαν, vgl. 7, 3. 24). Gemeint ist natürlich die himmlische Heilsvollendung, welche durch den Messias seinen Bekennern gewährleistet ist (vgl. Matth. 6, 20), weshalb auch das ἑαυτοὺς nicht einen Gegensatz involvirt gegen das, was Andere haben, geschweige denn, dass es ihren Besitz als einen wahren (Lün.) oder dauernden (Del.) bezeichnen könnte, sondern nur ausdrückt, dass sie als das, was sie im Unterschiede von Anderen sind, nämlich als Bekenner Christi diese Habe (in der Hoffnung) besitzen*).

V. 35f. μὴ ἀποβάλητε οὖν τὴν παρορησίαν ὑμῶν) kann nicht sowohl aus ihrem früheren Verhalten an sich (V. 32—34) gefolgert werden (Bl., Lün.), auch nicht aus dem unmittelbar vorher benannten Inhalt ihrer Erkenntniss (Hfm., Keil), sondern nur aus dem, was zuletzt über ihr Verhalten beim Raube ihrer Habe gesagt war. Denn erst wer mit

*) Gegen die völlig nichtigen Bedenken, welche Hfm. wegen der Lesart δεσμίοις erhebt, vgl. Keil. Ganz unnatürlich ist auch die Art, wie er zu Gunsten der Lesart τοῖς δεσμοῖς μου das καὶ τὴν ἀρπ. κτλ. an V. 32 anknüpfen will, während Hltzh. gar bei derselben Lesart hier an die Beraubung der Gemeinde denkt, die sie erlitt, als Paulus durch seine Gefangennehmung verhindert ward, der Versorger Jerusalems zu sein! Ebenso nichtig ist ihre Vertheidigung der Lesart ἑαυτοῖς, das Hfm. mit κρείσσ. und mit μένουσαν verbinden will. Dass an die Heronische Verfolgung nicht gedacht werden kann, zeigt gerade dieser Hinweis auf einzelne Thatfachen (gegen Krtz.).

Freuden denselben sich gefallen lässt im Bewusstsein seines besseren Besitzes, zeigt die freudige Zuversicht (V. 19), die hier von ihnen ausgesagt wird, und kann daher ermahnt werden, dieselbe nicht wegzuworfen (*ἀποβάλλειν*, eigentl. nur noch Marc. 10, 50), wie eine werthlose Sache. Wie wenig sie das sei, sagt der argumentirende Relativsatz, der sie als eine solche bezeichnet, die doch (*ἥτις*, vgl. V. 11) eine grosse Lohnvergeltung hat. Das *ἔχει* drückt absichtsvoll aus, dass diese Vergeltung (*μεγάλην μισθαποδοσίαν*, natürlich in umgekehrtem Sinne wie 2, 2) der *παρησία* als solcher inhärrt ganz ohne Bezugnahme auf die Zeit, in welcher dieselbe eintritt; es liegt eben im Wesen der freudigen Zuversicht, mit der man das Ziel der Christenhoffnung ergreift, dass sie nicht zu Schanden werden kann, da die Erlangung desselben von nichts Anderem abhängt als eben von jener *παρησία* (vgl. 3, 6) und darum als Lohn derselben gedacht werden kann. — V. 36. *ὑπομονῆς γὰρ ἔχετε χρεῖαν*) begründet nicht sowohl die Ermahnung *μὴ ἀποβάλλετε* (Lün.), auch nicht nach der im Relativsatz liegenden Begründung (Hfm.), sondern diese selbst; denn wenn Ausdauer (Röm. 2, 7) und nichts Anderes — wie die nachdrückliche Voranstellung sagt — Noth thut (vgl. 5, 12), um (*ἵνα*) das verheissene Heilsgut wirklich in Empfang zu nehmen, so ist ja damit gesagt, dass der freudigen Zuversicht, so lange sie eben trotz aller Anfechtungen der Gegenwart fort-dauert, die grosse Vergeltung in der Erlangung des Heilszieles ein für allemal gewiss ist. In diesem Zusammenhange kann das *τὸ θελημα τοῦ θεοῦ ποιήσαντες*, das nur bei völliger Missdeutung des Ausdrucks in V. 10 von der dort erwähnten Heiligung durch die Darbringung des Sohnes Gottes (Baumg., Paulus, Bl.) genommen werden kann, auch nicht die Erfüllung des das ganze Leben normirenden Willens Gottes (Beng., Thol. nach Matth. 7, 21) sein; gemeint ist vielmehr der Wille Gottes, welcher von uns nichts Anderes fordert, als Ausdauer in der freudigen Zuversicht. Dieser muss eben erfüllt sein, wenn wir davontragen sollen (*κομίσησθε*, vgl. 2 Kor. 5, 10. 1 Petr. 5, 4) das verheissene Heilsgut (*τὴν ἐπαγγελίαν*, wie 6, 12. 15)*).

*) Es schwächt nur den Ausdruck in V. 35, wenn man dem freiwilligen Wegwerfen das unfreiwillige Verlieren substituirt (Jac. Capp.) und *παρησία* von dem freimüthigen Bekenntniss des Christenthums (Beza, Grot. u. A.) nimmt. Das Part. Aor. in V. 36 bezieht sich nicht auf das bisher von den Lesern Geleistete (Beng.), kann aber auch nicht etwas dem *κομίζεσθαι* Gleichzeitiges aussagen (Del.), sondern weist auf das hin, was vom Standpunkt des *κομίζεσθαι* aus geschehen sein muss.

V. 37 ff. will nicht durch den Hinweis auf die Nähe der Vergeltung zur *ὑπομονή* ermuntern (Bl., de W., Lün., Krtz.) oder die Nothwendigkeit der *ὑπομονή* erweisen (Del.), sondern den ganzen V. 36 begründen, da die Verheissung des V. 37 nicht für sich genommen sein will, sondern eng verbunden mit der Bedingung, an die sie V. 38 geknüpft wird. Darum ist aber auch nicht das *ἔτι γάρ* dem Eingang der Stelle Hab. 2, 3f. entnommen, woraus Hfm., Keil auf Benutzung des Grundtextes schliessen, sondern nur in dem *ἔτι* klingt derselbe an, wird aber dann ganz frei ersetzt durch das *μικρόν ὅσον ὅσον* aus Jes. 26, 20. Dies ist aber kein Acc. temp. (Bl., Hfm., Bisp.), sondern durch ein einfaches *ἐστίν* zu ergänzen, wie Joh. 14, 19: Es ist noch ein Kleines, wie sehr, wie sehr klein (falsch Hltzh.: wie lange es auch dauert). Darauf folgt dann ohne Verbindungspartikel die Verheissung aus Hab. 2, 3, in der durch den hinzugefügten Artikel *ὁ ἐρχόμενος* gegen den Urtext noch deutlicher als in den LXX (wo vielleicht Jehova selbst gemeint ist) auf den Messias, der nach der Weissagung kommen soll (vgl. Matth. 11, 3), bezogen wird, und nun von ihm gesagt wird, dass er kommen wird und nicht verziehen (*ἤξει καὶ οὐ χρονίσει*, vgl. LXX: *οὐ μὴ χρονίσῃ*). — V. 38 folgt nun, nur, um ein Subject zu *ὑποστέλλεται* zu gewinnen und den Zusammenhang mit der vorhergehenden Verheissung fester zu schliessen, mit Umstellung der Satzglieder Hab. 2, 4, und zwar so wörtlich, dass der Spruch offenbar als Schriftcitāt gemeint ist und trotz der fehlenden Citationsformel als solches erkannt werden sollte, was Hfm., Keil (vgl. auch Hltzh.) nur bestreiten, um nicht zugestehen zu müssen, dass der Verf. den LXX folgt, auch wo diese den Grundtext völlig missverstehen. Denn hier erst wird mit der vollen Autorität des Schriftwortes hervorgehoben, dass die noch so nahe bevorstehende Verheissungserfüllung doch nur dem Segen bringt, der den Willen Gottes, auf welchen V. 36 hinwies, erfüllt: Mein Gerechter aber wird auf Anlass Glaubens leben. Das *μου* nach *ὁ δὲ δίκαιος* kann weder auf Christum gehen (vgl. Riehm, der ebenso *ἡ ψυχὴ μου* missdeutet), noch von *πίστεως* abhängen (Hfm.), sondern bezeichnet den Gerechten ausdrücklich im alttestamentlichen Sinne als den, welcher der Norm des göttlichen Willens entspricht (ungenau de W., Lün.: der mir angehörende Fromme). Aber auch dieser wird nicht wegen irgend einer anderen Leistung, sondern ausschliesslich auf Anlass Glaubens (*ἐκ πίστεως*, mit Nachdruck vorangestellt, kann natürlich nicht mit Baumg., Schulz, Bhm., Kuin. u. A. zu *ὁ δίκαιος* gezogen werden, wie Gal. 3, 11) das Leben erlangen (*ζήσεται*), welches als das

specifische Heilsgut in der himmlischen Heilsvollendung verheissen ist und mit dem wiederkehrenden Messias kommt. Dieses Schriftwort bringt den Verf. eben auf den Begriff des Glaubens, ohne den es zur Erfüllung des göttlichen Willens in der Ausdauer der *παροησία* nicht kommen kann. Denn den Gegensatz dazu bildet in dem nun mit *καί* angefügten ersten Versgliede das *ἐὰν ὑποστείληται*, wozu keineswegs ein *τις* (Grot.) oder das allgemeine *ἄνθρωπος* (de W., vgl. Buttm. p. 117) aus *ὁ δίκαιός μου* zu ergänzen ist, nicht bloss weil auch der Fromme abfallen kann (Lün.), sondern weil gerade von dem auch in allem Uebrigen der Norm des göttlichen Willens Entsprechenden gilt, dass, wenn er das Vertrauen auf Gott und seine Verheissung aufgibt und sich feige zurückzieht (vgl. Gal. 2, 12), statt freudig auszuharren, Gott an ihm kein Wohlgefallen haben kann (*οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχὴ μου ἐν αὐτῷ*). — V. 39. *ἡμεῖς δὲ οὐκ ἐσμὲν ὑποστολῆς*) Der guten Zuversicht entsprechend, welche der ganze Abschnitt athmet (vgl. auch 6, 9), schliesst der Verf. nicht mit einer Ermahnung, sondern mit dem Ausdruck der Gewissheit, dass die Leser mit ihm gemeinsam nicht Leute sind, deren Wesen das *ὑποστέλλεσθαι* ist (*ὑποστολή* nur hier). Der Ergänzung von *τέκνα* (Grot., Carpz. u. A.) bedarf es nicht, da das *εἶναί τινος* ächt griechisch ist (vgl. Kühn. § 418, 1, c). Wie aber dies *εἶναι ὑποστολῆς*, das von ihnen verneint wird, zum ewigen Verderben führt (*εἰς ἀπώλειαν*, vgl. Act. 8, 20. Röm. 9, 22), so führt das Gegentheil, das nun bejaht wird (*ἀλλὰ πίστεως* sc. *ἐσμέν*), dazu, dass die Seele, welche auch nach 6, 19 in der Endentscheidung entweder verloren geht oder errettet wird, aus dem Verderben, dem sie sonst verfällt, gewonnen und als Trägerin ewigen Lebens (vgl. V. 38) besessen wird (*εἰς περιποίησιν*, wie 1 Thess. 5, 9, vgl. Luc. 17, 33). Trotzdem braucht *ψυχῆς* nicht zugleich zu *ἀπώλειαν* gezogen zu werden (Bhm., Hfm.), da dieser Begriff durch sich selbst genügend bestimmt ist. Ebenso wenig aber heisst *ψυχὴ* Leben, und vom leiblichen Leben kann ohnehin keine Rede sein (gegen Ebr.).

Es folgt nun die lehrhafte Ausführung über den Glauben, welche den Mittelpunkt des vierten Theiles ausmacht. Dieselbe geht von dem Wesen des Glaubens aus, das zunächst an einigen Beispielen aus der Urgeschichte illustriert wird (11, 1—7), dann durch eine längere Ausführung über den Glauben der Patriarchen (11, 8—22), ferner durch einen Blick auf die mosaische und die nächste Folgezeit (11, 23—31), endlich durch eine Fülle von Beispielen aus der späteren heiligen

Geschichte (11, 32—40), und mit einem Blick auf das höchste Glaubensvorbild schliesst (12, 1—3).

Kap. 11.

11, 1—7. Das Wesen des Glaubens*). — ἔστιν δὲ πίστις) Von dem, was der Glaube bewirkt (10, 38 f.), geht der Verf. mit δέ über zu dem, was der Glaube seinem Wesen nach ist. Daher das artikellose πίστις, das nur das Wesen des Glaubens als solches bezeichnet, daher das nachdrücklich vorangestellte ἔστιν im Sinne von 1 Tim. 6, 6. Luc. 8, 11: es ist aber Glaube, nicht von: es giebt einen Glauben (Bhm. u. früher Win.). Eben darum aber ist es ganz willkürlich, zu behaupten, die Begriffsbestimmung sei nicht erschöpfend, sondern hebe nur die Momente hervor, auf die es dem Verf. im Zusammenhange ankomme und ohne die es keinen wahren Glauben gebe (vgl. Lün., Hfm., Keil u. A.). Vielmehr sieht der Verf. gerade von der bestimmten Form des Glaubens, die er von den Lesern fordert und erwartet, ganz ab, um das allgemeine stets sich gleichbleibende Wesen des Glaubens zu bezeichnen, welches im alten Bunde dasselbe ist wie im neuen. Es ist eben unserem Verf. im Unterschiede von anderen neutestamentlichen Schriftstellern eigenthümlich, dass ihm der Glaube ἐλπίζομένων ὑπόστασις (vgl. 3, 14) d. h. eine Zuversicht auf gehoffte Dinge ist, wie er durch die nachdrückliche Voranstellung des Gen. object. (vgl. Ruth 1, 12) hervorhebt. Der Grundbegriff von πίστις ist ja auch der des Vertrauens, nur dass der Verf. als das, worauf der Glaube zuversichtlich vertraut, eben Gegenstände der Hoffnung und damit zukünftige Güter denkt, auf welche die göttliche Verheissung uns zu hoffen das Recht verleiht. Andererseits verkennt er doch keineswegs, dass der Glaube auch in einer Be-

*) V. 3 hat die Rept. (KL) τα βλεπομενα statt des sicher ursprünglichen Sing. — V. 4 haben Lchm., Trg. nach NAD das sinnlose αὐτου τω θεω aufgenommen, das offenbar mechanische Conformation nach dem ersten τω θεω ist, während WH. geneigt ist, die Lesart des Clem. αὐτω του θεου vorzuziehen. — Das λαλειται der Rept. (DEKL) statt λαλει ist exegetisch unhaltbar. — V. 5. Die Rept. schreibt ευρισκετο (KLP), und Lchm., WH. ευαρεστηκεναι (AKL) ohne Augment. Das αὐτου nach μεταθεσεως (Rept. nach EKL) ist Glossem. — V. 6 hat Tisch. den Art. vor θεω gestrichen, Trg., WH. eingeklammert; aber bei dem Fehlen des Zeugnisses von B ist das von N durchaus unzureichend.

ziehung zu gegenwärtigen Thatsachen (*πραγμάτων*, wie 6, 18. 10, 1) steht; aber in dieser Beziehung ist er eben, wie die Apposition sagt, ein Ueberführtsein (*ἐλεγχος*, nur hier, von *ἐλέγχειν* im Sinne von 1 Kor. 14, 24), also eine zuversichtliche Ueberzeugung, die ja ebenfalls ein Vertrauen auf die Wahrheit dieser Thatsachen involvirt. Nur ist nicht jedes Ueberzeugtsein von Thatsachen Glaube, da es auch eine sinnenfällige Ueberzeugung giebt; daher fügt der Verf. mit einem durch die gesperrte Wortstellung gehobenen Nachdruck *οὐ βλεπομένων* hinzu. Nur unsichtbare Thatsachen (bem. die object. Negation), die nicht Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung werden können, sind Objecte des Glaubens*). — V. 2. *ἐν ταύτῃ γὰρ ἐμαρτυρήθησαν οἱ πρεσβύτεροι*) begründet das V. 1 über das Wesen des Glaubens Gesagte, sofern dasselbe für den Verf. eben nicht eine logische Begriffsbestimmung, sondern eine Aussage darüber ist, was zu dem nach 10, 38 f. von Gott geforderten Glauben gehört. Denn das lobende Zeugniß (*μαρτυρεῖσθαι*, wie Luc. 4, 22. Act. 10, 22), das den Alten auf Grund solchen Glaubens (von Gott) ertheilt worden ist, beweist ja, dass ihr so beschaffener Glaube der von Gott geforderte war. Nicht die Väter werden genannt, wie 1, 1, sondern die altehrwürdigen Männer der Vergangenheit (*πρεσβύτ.* so nur hier), weil es ja eben darauf ankommt, was der Verf. in der Gegenwart erwartet, als das darzustellen, was von jeher das Wohlgefallen Gottes erlangt hat. Dass aber jene Vergangenheit nur die alttestamentliche sein kann, erhellt daraus, dass nur im A. T. ein Zeugniß Gottes, sei es in ausdrücklichen Worten oder in der dort der Erwähnung werth geachteten Erzählung ihres Verhaltens, sei es in dem, was

*) Auch hier, wie 3, 14, darf man nicht mit Patr., Beng., Bisp. bei *ὑπόστασις* von dem Begriff der Substanz, Wesenheit ausgehen, da eben nicht dasteht, dass der Glaube noch nicht vorhandene Dinge mit Realität bekleide, oder es im Sinne von: fundamentum (Schulz, Steng., Wörner nach Aelteren) oder gar: Voraugenstellung (Paulus) nehmen. Das *πραγμάτων* mit *ἐπιζ.* zu verbinden (Chrys., Bhm., Wörner u. A., vgl. WH. a. R.), „raubt den beiden Satzhälften das rhythmische Ebenmaass“ (Lün.). Ganz unmöglich ist die Fassung von *ἐλεγχος* im activen Sinne der Vergewisserung (Del., Riehm, Moll, Hfm., Keil), oder gar Zurechtweisung von unsichtbaren Dingen aus (Wörner), Selbsterweisung derselben (Hltzh.), da es dann nicht mehr dem parallelen *ὑπόστασις* entspricht. Nicht was der Glaube wirkt oder wie er entsteht, sondern was er ist, soll gesagt werden. Ganz unpassend sind die Bedeutungen: Beweis (Vulg., Ambros., Wolf, Heinr., vgl. Erasm.: indicium), demonstratio (Calv., Beng. u. A.). Die *πράγμ. οὐ βλεπ.* sind aber keineswegs bloss eine allgemeinere Charakteristik der *ἐπιζόμενα* (Lün.), sondern etwas ganz Anderes, ja nach dem Zusammenhange Entgegengesetztes.

ihnen auf Grund ihres Glaubens widerfahren ist, gesucht und gefunden werden kann*).

V. 3 erscheint in diesem Zusammenhange nur als „nicht sehr passend“ (Lün.), wenn man annimmt, dass V. 2 die Einleitung zu einer Aufzählung von Glaubensmustern sein solle (s. d. vor. Anm.); denn dass hier von dem Glauben Adams oder der ersten Menschen, wenn auch mit Einschluss aller gläubigen Nachkommen, die Rede sei (Krtz., Stier nach Mich.; doch vgl. auch Bl.), ist doch lediglich Eintragung. Aber auch von der Schrift ist hier mit keiner Silbe die Rede, weder so, dass sie keinem Verhalten Anerkennung zu Theil werden lasse, das nicht auf dem Gebiet des Glaubens liege (Del., Kl.), noch so, dass sie gleich für das Verständniss ihres Schöpfungsberichts Glauben voraussetze (Hfm., Keil). Freilich will der Vers nicht die Nothwendigkeit und Wahrheit des Glaubens beweisen (de W.), sondern er fährt in der V. 1 f. begonnenen Erörterung über das Wesen des Glaubens fort, indem er zeigt, dass der Glaube auch in seiner primitivsten und allgemeinsten Aeussderung (als Glaube an eine Weltschöpfung) ein Ueberzeugtsein von einer sinnlich schlechterdings nicht wahrnehmbaren Thatsache sei (vgl. Wörner, Hltzh.). Denn mittelst Glaubens (πίστει) erkennen wir, dass hergestellt sei die Welt durch göttliches Wort. Das νοοῦμεν bezeichnet die innere (im νοῦς sich vollziehende) Wahrnehmung (vgl. Röm. 1, 20) und nicht ein Verstehen oder Begreifen einer von der Schrift bezeugten Thatsache (Hfm.), da die Weltschöpfung hier eben nicht als von der Schrift bezeugt bezeichnet ist. Das κατηγόρισθαι, das auch Psalm 74, 16. 89, 38 von Gottes schöpferischem Thun steht,

*) Das ἐν ταύτῃ ist natürlich nicht so viel als διὰ ταύτης (Luth., Calv., Grot., Beng., Bhm. u. d. Meisten), oder gar als διὰ ταύτην (Wolf u. A.), heisst aber auch nicht: im Besitz desselben (Bl., Lün., Krtz., Keil, vgl. Win. § 48, a, 3. c), oder: in Betreff desselben (de W., Thol., Del., Moll), sondern wie 1 Tim. 5, 10: auf Grund desselben (vgl. Hfm., Hltzh.). Natürlich wird nicht der so beschaffene Glaube einem anders gearteten entgegengestellt; aber vergeblich leugnet Hfm., dass damit die Definition des Glaubens in V. 1, wenn man von einer solchen reden will, als richtig erwiesen werde, was mit seiner falschen Fassung von V. 1 zusammenhängt und ihn nöthigt, V. 1 f. dem klaren Augenschein zuwider (vgl. das μαρτύρ. V. 4 und μεμαρτύρ. V. 5) vom Folgenden loszureissen und mit 10, 38 f. zu verbinden. Richtig ist nur, dass schon hier erhellt, wie die von V. 4 an folgenden biblischen Beispiele nicht als Glaubensmuster, sondern als Beweise für das V. 1 geschilderte Wesen des Glaubens in Betracht kommen. Mit völliger Umkehrung des Gedankens bringt Wörner den Sinn heraus, die Macht des Glaubens habe sich erwiesen an den Alten im Verhältniss zur geschichtlichen Offenbarung Gottes.

ist nur gewählt, weil der Begriff der Herstellung in den zweckentsprechenden Zustand der Bezeichnung der Welt durch *τοὺς αἰῶνας* entspricht. Denn auch hier ist, wie 1, 2, die Welt in ihrer zeitlichen Entwicklung gedacht, so dass jede der Epochen, welche das Werden derselben durchlaufen muss mit allem, was zu ihr gehört und als Voraussetzung der folgenden nothwendig ist, fertiggestellt wurde *ῥήματι Θεοῦ*. Offenbar schwebt dem Verf. die Erzählung des A. T.'s vor, wornach jede neue Schöpfungsstufe durch ein neues Gotteswort in's Dasein gerufen wurde (Gen. 1), weshalb eben hier die Reflexion auf das hypostatische Wort (Bl., Ew.) oder die Vermittelung durch den Sohn (1, 2) völlig fern liegt. Schon diese Charakterisirung des Schöpfungsherganges erweist, dass man desselben nur mittelst Ueberzeugtseins von schlechthin Unsichtbarem inne werden kann; aber der Verf. fügt ausdrücklich hinzu, dass es mit dieser Art und Weise der Herstellung der Welt darauf abgesehen gewesen sei, jede sinnlich wahrnehmbare Entstehungsweise auszuschliessen, also sie nur dem Glauben in jener seiner Qualität wahrnehmbar zu machen. Denn dass *εἰς τὸ c.* Inf. irgendwo die Folge bezeichne („so dass“), wie die Mehrzahl der Ausleger bis auf Krtz., Wörner annimmt, ist von Lün., Hfm., Del., Riehm, Moll, Keil mit vollem Recht bestritten worden. Es sollte eben nicht aus Dingen, die ihrer Natur nach in die Erscheinung treten (*μὴ ἐκ φαινομένων*) und also wahrnehmbar sind (vgl. Matth. 2, 7. 24, 30. Phil. 2, 15), diese Welt der Sichtbarkeit entstanden sein (*τὸ βλέπομενον γεγονέναι*), wie doch sonst Gleiches aus Gleichem zu entstehen pflegt. Wenn aber Gott die Welt durch seine Willensäusserung in's Dasein rief, so ist damit jede Entwicklung aus einem sinnlichen wahrnehmbaren Stoffe ausgeschlossen *).

V. 4. Wenn nun zunächst von Abel gesagt wird, dass er mittelst Glaubens (*πίστει*) ein grösseres d. h. werthvolleres Opfer (*πλείονα θυσίαν*, vgl. 3, 3) im Vergleich mit Kain (*παρά*, wie 1, 4) Gott darbrachte (*προσήνεγκεν τῷ Θεῷ*, vgl. 9, 14), so heisst das eben nicht, dass sein Opfer in Gottes Augen vorzüglicher war seines Glaubens wegen (Lün.), sondern

*) Das ist der Anhaltspunkt für die Ansicht, dass hier eine Schöpfung aus Nichts gelehrt sei, die man noch directer dadurch zu gewinnen suchte, dass man eine Trajection annahm und übersetzte, als ob *ἐκ μὴ φαινομένων* stände (Patr. u. die meisten älteren Ausl., vgl. noch Steng., Ebr.), wobei man wohl gar an das form- und qualitätslose Chaos dachte nach seiner Bezeichnung in Gen. 1, 2 (vgl. Schlichting, Mich., Baumg.). Allein abgesehen von der sprachlichen Willkür verbietet dies der Zusammenhang, da ein Hervorgehen der Welt aus dem Chaos an sich mit der Herstellung derselben durch das Wort nichts

ganz wie V. 3 ist der Glaube als das Mittel gedacht, vermöge dessen es ihm möglich war, ein Opfer darzubringen, wie es Kain nicht darzubringen vermochte. Ohne ganz willkürlich mit Krtz. V. 6 hierher zu beziehen, ist es freilich klar, dass auch hier der Glaube ein Ueberzeugtsein von dem Dasein des unsichtbaren Gottes war; aber diese Ueberzeugung muss Kain auch gehabt haben, wenn er überhaupt Gotte opferte (Gen. 4, 3). Daher kann der Verf. dieses Moment des Glaubens hier nicht in's Auge gefasst haben (vgl. Keil); aber der Glaube war überhaupt nicht, was das Opfer Abels werthvoller machte (vgl. Calv., Calov, de W. u. d. Meisten bis Keil, Hltzh.), sondern was ihn befähigte, ein werthvolleres Opfer darzubringen. Auf den Unterschied des Opfermaterials reflectirt der Verf. bei dem *πλείονα* sicher so wenig, wie darauf, dass das Opfer Abels reichlicher war (Erasm. u. Aeltere), weil es aus den Erstlingen bestand (Keil nach Chrys., Bl. u. A., die sich auf die Gen. 4, 7 in den LXX getadelte Auswahl der Opferstücke bei Kain berufen); denn es ist keineswegs gleichgültig, dass *παρὰ Κ.* und nicht *παρὰ τὴν τοῦ Κ.* steht (gegen Grot.). Ohne dass man *πίστει* mit *πλείονα* verbinden dürfte (Bisp.), befähigte den Abel sein Glaube zu der Handlung einer Opferdarbringung, die werthvoller war in Gottes Auge. Dann aber kann sein Glaube nur als eine feste Zuversicht auf eine göttliche Gnadenerweisung (vgl. V. 1: *ἐλπίζομ. ὑπόστασις*) gedacht sein, die er durch sein Opfer zu erlangen hoffte. Wie sich der Verf. auch die Opferdarbringung Kains motivirt dachte, sicher fehlte ihm diese Zuversicht; und daher konnte er sein Opfer nicht in einem Sinne darbringen, der es vor Gott werthvoll machte, weil Gott nur ein Opfer will, durch das man seine Gnade sucht und zu erlangen hofft. Daher kann auch das *δι' ἧς* nicht auf *θυσίας* gehen (Cram., Keil), sondern nur auf *πίστει*, wie schon daraus erhellt, dass das *ἐμαρτυρήθη* sichtlich auf *ἐν ταύτῃ ἐμαρτυρήθησαν* V. 2 zurückblickt. Denn keineswegs liegt in diesem Relativsatze das eigentliche Hauptmoment der Aussage (wie es bei Hfm. erscheint, der ganz willkürlich die relativische Anknüpfung

zu thun hat, und das Wort als ein *μὴ φαινόμεν.* zu bezeichnen ganz unnatürlich wäre. Ebenso wenig aber können mit den *μὴ φαινόμεν.* die unsichtbaren Schöpferkräfte Gottes (Ebr.), oder mit dem durch *μὴ ἐκ φαινομ.* intendirten Gegensatz die platonischen Ideen gemeint sein (Del., Krtz., Klg.), weil dies dem Context ganz fern liegt. Moll denkt an die Einrichtung der durch den Sohn nach 1, 2 entstandenen Aeonen, welche die unsichtbaren und geistigen Potenzen der erscheinenden Welt sein sollen. Die Annahme aber, dass der hier ausgesprochene Zweck der Wertschöpfung durch das Wort das nur durch Glauben Verständliche sei (Hfm., Keil), raubt dem Satz vollends seinen contextmässigen Sinn.

demonstrativisch auflöst), da er nur zeigt, wie hoch solcher Glaube um deswillen, was er bewirkte, von Gott gewerthet ward. Denn nicht von Christo (Primas., Bhm. u. A. nach Matth. 23, 35), sondern von Gott gilt, dass ihm sein Glauben das Zeugniß eintrug, gerecht zu sein (*εἶναι δίκαιος*, vgl. 10, 38). Natürlich nicht im paulinischen Sinne einer Gerechtsprechung aus Gnaden um des Glaubens willen, sondern im alttestamentlichen Sinne der der Norm des göttlichen Willens entsprechenden, ihm wohlgefälligen Beschaffenheit. Denn wie dies Zeugniß abgelegt ward, sagt der Gen. absol., der mit seinem *μαρτυροῦντος* — *τοῦ Θεοῦ* ausdrücklich das *ἐμαρτυρήθη* aufnimmt und mit *ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ* auf Gen. 4, 4 hinweist, wornach Gott auf das Opfer Abels gnädig herabsah (*ἐπεῖδεν ὁ Θεὸς ἐπὶ Ἀβελ καὶ ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ*). Dadurch hat Gott thatsächlich den Abel für ihm wohlgefällig erklärt. — *καὶ δι' αὐτῆς* schliesst sich an den Hauptsatz an, so dass das *δι' αὐτῆς* das *πίστει* aufnimmt, nur im Nachklang des *δι' ἧς* den Dat. instr. in die gleichbedeutende Präposition (vgl. Win. § 31, 8) umsetzend. Natürlich gehört dieses nicht zu *ἀποθανών* (Beng. nach Oec., der aber *αὐτῆς* auf *θυσίαν* bezieht), sondern zu *ἔτι λαλεῖ*, welches ja darauf hinweist, dass es Gen. 4, 10 heisst: *φωνὴ αἱματος τοῦ ἀδελφοῦ σου βοᾷ πρὸς με*. So redet also Abel nach seinem Tode noch heute (in der Schrift A. T.), und da dies Reden ein Ruf um Rache ist, so kann es nur vermittelt sein durch die feste Zuversicht, dass Gott ihm Recht schaffen werde gegen seinen Mörder *).

*) Es ist also gar nicht so unrichtig, wenn Aeltere erklärten, dass er noch jetzt zu uns redet (Theod., Beng. u. A.), nur dass sie nicht darauf reflectirten, dass dies eben geschieht, sofern sein Reden in der zu uns redenden Schrift verzeichnet steht (Bhm., Del., Keil). Auch liegt der Gedanke, dass er die Nachwelt zur Nachahmung seines Glaubens auffordert (Chrys., Kuin., Paulus u. A.), ganz fern. Völlig unmöglich ist aber die Fassung des *λαλεῖ* als Praes. hist. und die logische Fassung des *ἔτι* nach Röm. 3, 7, oder seine Beziehung zu *ἀποθανών* (Ebr., Lün., Möller, Moll, Krtz. u. A.). Die Bedeutung dieser Aussage wird aber darum von den meisten Auslegern verkannt, weil sie ganz willkürlich als die Hauptsache hinzudenken, dass Gott den Abel auch nach dem Tode noch hörte (Bl., de W., Lün., Krtz., Riehm, Moll), dass also sein Verhältniss zu Gott über den Tod hinausdauerte (Del., Hfm., Keil). Die Lesart *λαλεῖται* (s. d. textkrit. Anm.) ist ganz unmöglich, weil dies weder in medialem Sinne genommen werden kann (Beza, Wolf, Carpz., Baumg.), noch so viel heissen als: praedicatur, laudatur (Wetst., Heinr., Steng.). Ebenso sinnlos und contextwidrig ist die Lesart *τῷ θεῷ*, was nur heissen könnte, dass Abel bei seinen Opfern Gott Zeugniß gab.

V. 5f. Offenbar aus rhetorischem Grunde beginnt auch die Aussage über Henoch, wie V. 3. 4, mit *πίστει*, obwohl hier, wo nicht ein activisches sondern ein passivisches Verbum folgt, der Dat. nicht als casus instrum. gemeint ist, nicht von der bewirkenden sondern von der veranlassenden Ursache steht (Win. § 31, 6, c, vgl. Röm. 11, 20. Gal. 6, 12). Glaube war der Anlass, dass er entrückt ward (*μετετέθη*), um den Tod nicht zu sehen (*τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον*, vgl. Luc. 2, 26). Es ist ganz willkürlich, den Gen. des Inf., der stets die Absicht ausdrückt, in das consecutive: so dass (de W., Bisp. u. A.) umzusetzen. Es sollte ihm die Todeserfahrung durch die Entrückung erspart werden. Dieser Ausdruck selbst aber (vgl. Sir. 44, 16) wird sofort durch Gen. 5, 24 (LXX nach Cod. Alex.) belegt und erklärt: „und er ward nicht gefunden, die weil ihn Gott entrückte“. Dass dies nun auf Anlass Glaubens geschehen ist, begründet der Verf. damit, dass noch vor der Stelle, wo von seiner Entrückung geredet (*πρὸ γὰρ τῆς μεταθέσεως*, in diesem Sinne nur hier, anders 7, 12), er bezeugt ist (*μεμαρτύρηται*, im Rückblick auf V. 2), Gott wohlgefallen zu haben (*εὐηρεστηκέναι τῷ θεῷ*), wie es in der That Gen. 5, 22. 24 geschieht, und dass ohne Glauben es keine Gottwohlgefälligkeit geben kann*). — V. 6 bringt nun mit dem in der Argumentation fortschreitenden *δέ* die Voraussetzung der V. 5 gegebenen Begründung, wonach ohne Glauben (*χωρὶς*, wie 4, 15 und häufig, *πίστεως*) es unmöglich ist (*ἀδύνατον*, wie 6, 4. 18) wohlzugefallen (*εὐαρεστῆσαι*), wozu sich aus V. 5 *τῷ θεῷ* ergänzt. Dieser Allgemeinsatz, in dem darum nicht *αὐτόν* ergänzt werden kann (gegen Wetst., Schulz u. Aeltere), sagt also, dass in dem Gen. 5 wiederholt von Henoch ausgesagten *εὐαρεστῆσαι* (vgl. V. 22. 24: *εὐηρέστησεν Ἐνὼχ τῷ θεῷ*; daher der Inf. Aor.) nothwendig das Glauben mit eingeschlossen ist. Begründet wird dies aber in dem Satz mit *γὰρ* weiter dadurch, dass zu jedem Thun, welches Vollziehung des religiösen Verhältnisses sein soll, ein Glaubensact (*πιστεῦσαι*, vgl. zu dem Inf. Aor. Win. § 44, 7, b) nothwendig ist (*δεῖ*). Daher bezeichnet *τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ* nicht ein Hingelangen zu Gott, wie es bei der Entrückung Henochs statt-

*) Das *πρό* zeitlich zu nehmen und mit *εὐηρεστηκ.* zu verbinden (Beng., Keil, Hltzh.) ist nicht möglich, weil es ja selbstverständlich ist, dass ein die Entrückung veranlassendes Verhalten ihr vorherging, während das örtlich gefasste *πρὸ τῆς μεταθ.* zugleich andeutet, dass das eben über die Entrückung Gesagte ebenso in der Schrift bezeugt ist, wie die Ursache davon. Und eben weil es sich um das von der Schrift bezeugte und dauernd bezeugt werdende Verhalten Henochs handelt, steht der Inf. Perf. neben dem Perf. *μεμαρτύρηται*.

fand (Luth., Calov, Schulz, Ebr.), sondern das Nahen zu Gott (7, 25), mit welchem man das Wohlgefallen Gottes zu erlangen sucht, weshalb man nicht den allgemeinen Begriff der Gottesverehrung (de W., Lün.) dafür unterschieben darf, ohne den Nerv der Argumentation zu zerschneiden, oder gar auf das יְהִי נֶחֱמָה אֵלֵינוּ des Grundtextes reflectiren, woraus Hfm. auf Kenntniss desselben schliesst (vgl. Wörner). Indem der Verf. aber nun das Object des Glaubens anfügt, schafft er sich die Gelegenheit, zu zeigen, wie das mit dem Nahen zu Gott nothwendig verbundene Glauben eben das V. 1 nach seinen beiden Seiten geschilderte sei, wie sie vereinzelt in V. 3 und V. 4 zur Anschauung gekommen waren. Denn natürlich muss man glauben, dass Gott vorhanden sei, existire (ὅτι ἔστιν), da man ja ohne dieses Ueberzeugtsein von einer schlechthin unsichtbaren Thatsache nicht zu ihm nahen könnte, weshalb es aber auch ganz contextwidrig ist, hier mit Bl. zugleich die ganze Fülle göttlicher Eigenschaften einzutragen. Sodann aber muss man eine ὑπόστασις ἐπιζομένων haben, indem man glaubt, dass Gott denen, die ihn suchen (καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτόν, vgl. Röm. 3, 11. Act. 15, 17) und eben deshalb ihm nahen, ein Vergelter (μισθαποδότης, nur hier, doch vgl. μισθαποδοσία 10, 35) wird (γίνεται), weil er ohne die feste Zuversicht auf diese Vergeltung ihn nicht suchen würde. Dabei ist freilich nicht an die Vergeltung des Glaubens zu denken (de W.), so wenig wie an die eines einzelnen Thuns, sondern an die Vergeltung der in dem Gottsuchen bewährten Frömmigkeit.

V. 7. πίστει) steht hier wieder im Sinne von V. 3. 4, da es selbstverständlich nicht zu χρηματισθεῖς gehört (Schulz, Steng.), sondern zu dem, was Noah kraft solchen Glaubens that. Dass er zuvor eine Gottesoffenbarung empfing (vgl. 8, 5), musste nur durch die nachdrückliche Voranstellung betont werden, weil erst daraus erhellt, inwiefern das Thun Noahs eine Glaubensthat war. Dass nun der Begriff des χρηματισθεῖς nothwendig einer Ergänzung bedürfe (Keil), ist offenbar unrichtig. Vielmehr hat Hfm. völlig ausreichend gegen fast alle Ausleger (vgl. noch Hltzh., der dabei gar an die Rettung Noahs denkt) erwiesen, dass περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων zu ἐλλαβηθεῖς gehören muss (vgl. schon Grot.). Denn weder erklärt sich der Artikel anders als durch die Rückweisung auf den bekannten Inhalt der dem Noah nach Gen. 6, 13 ff. gewordenen Offenbarung, noch die subjective Negation μηδέπω (nur hier), wenn es sich um die objective Angabe dieses Inhalts handelte, während sie in der Verbin-

dung mit dem Participium, welches die subjective Stimmung bezeichnet, aus der heraus Noah handelte, höchst treffend ausdrückt, dass er in Furcht gerieth in Betreff der in der Offenbarung ihm kundgethanen Wasserfluth und des Untergangs, den sie allen bereiten werde (Gen. 6, 17), während diese Dinge von seinem Standpunkt aus doch noch garnicht sichtbar waren und er sich also, gerade wie seine Zeitgenossen, darüber leichtsinnig hätte hinwegsetzen können. Dagegen konnte das *ἐν λαβῇ θείῃς*, das, da kein Object dabei steht, weder die Gottesfurcht (Luth., Schulz, Keil nach Aelteren), noch die heilige Scheu vor dem Gottesspruch (Bhm., Thol., de W.) bezeichnen kann, allerdings eines näher bestimmenden Zusatzes nicht entbehren. Dann aber bezeichnet dasselbe nicht fromme (Beng., Bl., Lün., Moll) oder sorgliche (Del., Krtz.) Vorsicht, sondern, ganz entsprechend dem *ἐν λάβεια* 5, 7, die Furcht vor den in dem Gottesspruch vorherverkündigten Ereignissen (vgl. Act. 23, 10 Rept.). Erst aus dieser Motivirung dessen, was Noah that, erhellt nun, dass sein Thun durch Glauben vermittelt war. Es verbanden sich in demselben gleichsam die beiden Seiten des V. 1 seinem Wesen nach charakterisirten Glaubens. Denn fürchten konnte er die noch nicht sichtbaren Ereignisse nur, wenn er trotzdem von ihrem Kommen fest überzeugt war; und da sich diese Ueberzeugung auf ein göttliches Weissagungswort gründete, so war sie zugleich eine Zuversicht auf die Erfüllung desselben, nur dass sein Inhalt materiell der Gegensatz eines *ἐλπίζομενον* war. Durch solchen Glauben war aber Noahs Thun vermittelt; denn eben weil er die Alles verschlingende Wasserfluth mit voller Sicherheit kommen sah, richtete (*κατέσκευάσεν*, vgl. 3, 3) er einen Kasten (*κιβωτόν*, vgl. Gen. 6, 14) her, behufs Errettung seines Hauses. Das *εἰς σωτηρίαν*, obwohl nur hier von der Errettung aus leiblichem Verderben gebraucht, zeigt auf's Neue deutlich, dass *σωτηρία* überall diesen negativen Sinn hat (vgl. zu 1, 14), und der Gen. *τοῦ οἴκου αὐτοῦ* bezeichnet die Familie Noahs (vgl. 3, 2 ff. 5 f. 10, 21). — Dass sich *δι' ἧς* nicht auf *σωτηρίαν* (Hunnius, Balduin) oder auf *κιβωτός* (Patr., Calv., Grot., Carpz., Cram. u. noch Bisp.), sondern, wie V. 4, auf das betonte *πίστει* bezieht, bedarf keines Nachweises. Wenn man aber die Verurtheilung der Welt (*κατέκρινεν τὸν κόσμον*) mittelst desselben gemeinhin unter Vergleichung von Matth. 12, 41 f. Röm. 2, 27 so denkt, dass er durch sein Glauben den Unglauben der Anderen als strafbar verurtheilte, so übersieht man, dass *κόσμος* im Hebräerbrief nirgends die Menschenwelt im paul.-joh. Sinne bezeichnet (10, 5), dass von einer Verkündigung jenes Gotteswortes an seine Zeitgenossen hier wenigstens nichts

gesagt ist und dass doch eine Glaubensthat, wie sie von Noah erwähnt, von den Zeitgenossen weder verlangt wurde noch gethan werden konnte. Wenn er aber in der Zuversicht, dass die angedrohte Wasserfluth komme, zur Errettung für sein Haus die Arche baute, so sprach er mittelst desselben Glaubens der ganzen übrigen Welt (im Sinne von 2 Petr. 2, 5), und keineswegs bloss den übrigen Menschen, das Urtheil, dass sie rettungslos zu Grunde gehen müsse. Ebenso haben schon Del., Bisp. (vgl. Hfm.) gegen die meisten Ausleger richtig bemerkt, dass der Schlusssatz nicht mehr von $\delta\iota\ \eta\varsigma$ abhängt, sondern, wie der Schlusssatz von V. 4, einen zweiten selbstständigen Hauptsatz bildet. Denn offenbar bildet die betont voranstehende Näherbestimmung der Gerechtigkeit in $\kappa\alpha\iota\ \tau\eta\varsigma\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\nu\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\varsigma$ eine absichtsvolle Parallele zu dem betonten $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\iota$ im ersten Hauptsatz. Dass nun damit nicht die Glaubensgerechtigkeit im paulinischen Sinne gemeint sei, wie noch Bl., Del., Hltzh. nach den älteren Auslegern annehmen, nicht einmal darauf angespielt werde (vgl. Lün.), wird heutzutage wohl fast allgemein zugestanden; denn es kann nicht eine Gerechtigkeit bezeichnen, die auf Anlass Glaubens ($\epsilon\kappa\ \pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$) ertheilt wird, freilich auch nicht eigentlich eine auf dem Wege des Glaubens oder durch ihn erworbene (vgl. Lün., Krtz., Keil u. A.), sondern eine solchem Glauben gemässe, normale, gottwohlgefällige Lebensbeschaffenheit. Es ist hier eben nicht, wie V. 4, das Glauben an sich schon, welches das Gerechthein constituirt, sondern es ist auf die gesammte Lebensführung reflectirt, welche diesem Glauben entsprach. — $\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron\ \kappa\lambda\eta\rho\omicron\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$) bezeichnet nicht, wie 6, 17, die Gerechtigkeit als ein Erbe, das Noah von seinen frommen Vätern überkam (Beng.), sondern, ähnlich wie das $\kappa\lambda\eta\rho\omicron\nu\omicron\mu\epsilon\acute{\iota}\nu$ 1, 14. 6, 12, dass er in den Besitz solcher Gerechtigkeit gelangte, die ihm von Gott ausdrücklich zugesprochen ward. Dies geschieht nämlich Gen. 6, 9, wo er ein $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma\ \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ genannt wird.

11, 8—22. Der Glaube der Erzväter*). — Ganz wie V. 7 wird das voranstehende auf das Hauptverbum bezügliche

*) V. 8. Der Art. vor $\kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\mu\iota$. (Lehm. nach AD, Trg. i. Kl.), wie der vor $\tau\omicron\pi\omicron\nu$ (Rept. nach EKL) und vor $\gamma\eta\nu$ in V. 9 (Rept. nach DE) ist zu streichen. Lehm. schreibt $\epsilon\mu\epsilon\lambda\lambda\epsilon\nu$ (DK) st. $\eta\mu\epsilon\lambda\lambda\epsilon\nu$ und $\sigma\upsilon\gamma\kappa\lambda\eta\rho$. (KLP, vgl. Trg.) st. $\sigma\upsilon\nu\kappa\lambda\eta\rho$. — V. 11 fügt die Rept. das offenbar glossematische $\epsilon\tau\epsilon\kappa\epsilon\nu$ nach $\eta\lambda\iota\kappa\iota\alpha\varsigma$ hinzu (EKLP). — V. 12 lag die Verwandlung des $\epsilon\gamma\epsilon\nu\eta\theta\eta\sigma\alpha\nu$ (Lehm., WH. a. R. nach ADKP) in $\epsilon\gamma\epsilon\nu\eta\theta\eta\sigma\alpha\nu$ (Tisch., Trg. nach NEL, Rept.) näher als das Umgekehrte. Das $\kappa\alpha\iota\ \omega\sigma\epsilon\iota$ der Rept. hat nur Min. für sich, wie der Zusatz $\kappa\alpha\iota\ \pi\epsilon\iota\sigma\theta\epsilon\nu\epsilon\tau\epsilon\varsigma$ in V. 13. — Das $\kappa\omicron\mu\iota\sigma\alpha\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ (Tisch., Trg., WH. nach NP) ist der Con-

πίστει sofort erläutert durch das dem Subject vorausgeschickte *καλούμενος* (vgl. Marc. 1, 20), das auf den Ruf geht, welcher an Abraham erging nach Gen. 12, 1. Das imperfectische Part. Praes. bezeichnet stärker, als *κληθείς*, dass er sofort, als er den Ruf vernahm, Folge leistete (*υπήκουσεν*, vgl. 5, 9). Daran schliesst der Inf. epexeg. *ἐξελθεῖν* (vgl. 3, 16), dass er Gehorsam leistete, indem er auszog an einen Ort (*εἰς τόπον*, vgl. Act. 12, 17), welchen er empfangen sollte (*δὲν ἤμελλεν*, vgl. 1, 14. 8, 5) zum ihm bestimmten Besitzthum (*λαμβάνειν εἰς κληρονομίαν*, vgl. Act. 7, 5). Dies ist zwar Gen. 12, 1 noch nicht direct ausgesprochen, aber als mit der göttlichen Aufforderung nach der ganzen folgenden Geschichte gegeben gedacht. Inwiefern nun zu solchem Gehorsam ein festes Vertrauen auf den ihm von Gott in Aussicht gestellten Besitz gehörte, sagt das *καὶ ἐξῆλθεν μὴ ἐπιστάμενος ποῦ ἔρχεται*. Denn wenn er ausging, ohne doch zu wissen (*ἐπίστασθαι* häufig in den Act., vgl. 10, 28), wohin er wandere, so war es nicht die Aussicht auf ein ihn lockendes Besitzthum, die ihn zum Gehorsam bewog, sondern die feste Zuversicht darauf, dass Gott ihm ein solches zeigen werde, wie es seinen Wünschen entsprach*). — V. 9. Das neue *πίστει* soll offenbar gedacht werden als das, was für ihn den Widerspruch löste dazwischen, dass er als ein Fremdling ohne Bürger- und Besitzrecht wohnte (*παρώκησεν*, vgl. Gen. 17, 8 und öfter von den Patriarchen) in einem Lande, „welches doch

formation nach 10, 36. 11, 39 sehr verdächtig, zumal das *λαβόντες* der Rept. (DEKL) missverständlich schien, und auch das *προσδεξαμενοι* in A (Lchm.) zeigt, dass man sich an demselben stiess. — V. 15. Tisch., Trg. haben nach **ND** das fehlerhafte, offenbar den vorhergehenden Präesent. conformirte *μνημονευσιν* aufgenommen st. *εμνημονευσιν*. — Die Rept. hat das gewöhnlichere *ἐξελθόν* (KL) st. *ἐξεβησαν*. — V. 16. Das *νυνι* der Rept. hat nur Min. für sich. — V. 19 liest Lchm. ohne genügende Bezeugung *εγείραι* (AP) st. des Inf. Präs. und *δυναται* (A) st. *δυνατός*. Dagegen ist das *καὶ* nach *πίστει* in V. 20 durch AD it. vg., Patr. doch so stark bezeugt und sieht durch seine Inconcinuität so wenig nach einem Zusatze aus, dass es wohl Lchm., WH. und Trg. (i. Kl.) mit Recht aufgenommen haben. Lchm. liest nach A *ηυλογησεν* wie auch V. 21 (nach ADE).

*) Das *ὁ καλούμενος* könnte nicht heissen: der dazu berufen ward (Lün.), sondern nur: der Abraham genannt wird (Theod., Bisp., Ew.), und wäre daher ein völlig bedeutungsloser Zusatz, da nicht einmal die gew. darin gefundene Beziehung auf die Namensänderung Abrams, die ohnehin mit dem Context garnichts zu thun hat und zeitlich später fällt, ohne ein Part. praet. recht verständlich ist. Zu dem Adv. der Ruhe bei dem Verb. der Bewegung (*ποῦ* st. *ποι*) vgl. Joh. 3, 8 und dazu Win. § 54, 7, zu dem Indic. in indirecten Fragen vgl. Win. § 41, 4.

das Land der ihm gewordenen Verheissung war“ (*εἰς γῆν τῆς ἐπαγγελίας*) und kraft derselben ihm zum Besitzthum bestimmt war (V. 8), als wäre es ein fremdes, Anderen gehöriges (*ὡς ἄλλοτριαν*, vgl. 9, 25). Dieser Widerspruch aber wurde noch verschärft dadurch, dass er nicht einmal einen festen Wohnsitz in diesem Lande hatte, sondern in Zelten wohnte (*ἐν σκηναῖς κατοικήσας*, vgl. Gen. 12, 8. 13, 3), also als Nomade umherzog; und zwar nicht nur für seine Person, sondern mit Isaak und Jakob (*μετὰ Ἰσ. καὶ Ἰακ.*), die mit unter diesen provisorischen Zuständen leiden mussten und die doch Mitbesitzer waren (*τῶν συνκληρονομίων*, vgl. 1 Petr. 3, 7) derselben Verheissung, die ihm das Land zu eigen gegeben hatte (*τῆς ἐπαγγελίας τῆς αὐτῆς*, vgl. Luc. 2, 8) für sich und seinen Samen (Gen. 13, 15. 17, 8)*). — V. 10 begründet nun (*γάρ*), inwiefern Abraham im festen Vertrauen auf die göttliche Verheissung diesen Widerspruch überwand. Allein statt nun hervorzuheben, dass er an der Zuversicht festhielt, sein Same werde dereinst dies Land zu eigen besitzen, bezeichnet der Verf. als das *ἐλπιζόμενον*, auf welches Abraham zuversichtlich vertraute, die himmlische Endvollendung des Gottesreiches, welche er bereits in die abrahamitische Verheissung eingeschlossen denkt (6, 13. 17 f.). Diese aber wurde, wie Apoc. 21 zeigt, vorgestellt unter dem Bilde des himmlischen Jerusalem, in welchem die Gemeinschaft der Vollendeten mit Gott, die vorbildlich in der irdischen Gottesstadt, sofern sie der Sitz des Tempels war, sich darstellte, ihre höchste Vollendung findet. Darum heisst es, dass er erwartete (*ἐξεδέχετο*, wie 10, 13) die Stadt, welche die Grundfesten hat (vgl. Apoc. 21, 14), deren seine provisorischen Wohnungen in Zelten

*) Das *εἰς* nach *παροικεῖν* verbindet nur die Vorstellung der Einwanderung in das Land mit der des Wohnens daselbst, da es ja eben darauf ankam, hervorzuheben, dass dieses Wohnen durch eigene Selbstentscheidung im Gehorsam gegen Gott (V. 8) zu Stande gekommen war. Dass diese gut griechische Prägnanz nicht ebenso wohl bei *παροικεῖν* stattfinden könne, wie bei *κατοικεῖν* (Matth. 2, 23. 4, 13), behauptet Hfm. völlig grundlos und verbindet deshalb *εἰς γῆν* höchst unnatürlich mit *κατοικήσας*, dem schon in *ἐν σκηναῖς* eine präpositionelle Bestimmung voraufgeht, um dann *μετὰ Ἰσ. κ. Ἰακ.* ebenso unnatürlich nach Theoph., Beng., Bhm. mit *παρώκησεν* zu verbinden, was schon durch die Fortsetzung der Rede im Sing. V. 10 als unrichtig dargethan wird. Das artikellose *εἰς γῆν* ist ebenso absichtsvoll, wie das artikellose *εἰς τόπον* V. 8. Das *συνκληρ.* *τῆς ἐπαγγ.* geht nicht auf die zukünftige Verheissungserfüllung, sondern wie 6, 17 auf ihre gegenwärtige Theilnahme an der Verheissung, nur dass die Vorstellung der Erbschaft, die man gewöhnlich hier einträgt, so fern liegt, wie bei dem Begriff der *κληρονομία* V. 8.

(V. 9) entbehrten (τὴν τοὺς θεμελίους ἔχουσιν πόλιν)*). Damit man aber nicht an das irdische Jerusalem denke, wie Grot. u. A., sondern an das Urbild jener himmlischen Vollen- dung, wie es vor Gottes Augen bereits fertig dasteht, um einst vom Himmel herabzusteigen d. h. auf Erden verwirklicht zu werden (Apoc. 21, 2), fügt der Verf. hinzu: ἥς τεχνίτης (Act. 19, 24. 38) καὶ δημιουργὸς (nur hier; doch vgl. 2 Macc. 4, 1) ὁ θεός. Gott war der Künstler und Werk- meister, der die Stadt aufgebaut hatte.

V. 11 f. Da nicht eine Aussage über das, was Sara that, folgt, sondern über das, was ihr zu Theil ward, so steht πίστει wie V. 5: auf Anlass Glaubens. — καὶ αὐτῇ) kann immer nur, wenn das αὐτῇ nicht ganz bedeutungslos sein soll, hervor- heben, dass sogar von ihr, der Sara, dies πίστει ausgesagt werden kann, und involviret dann nothwendig den Gegensatz gegen ihren früheren Unglauben, den sie in dem Lachen Gen. 18, 12 gezeigt hatte. Denn nach der Wortstellung ist eben nicht gesagt, dass auch sie empfing, was von dem Manne ohnehin gilt, sondern dass selbst sie, die früher Ungläubige, auf Anlass Glaubens Kraft empfing (δύναμιν ἔλαβεν); wobei aber das εἰς καταβολὴν σπέρματος nicht ein Thun be- zeichnet, zu dem sie Kraft empfing, sondern die Beziehung, in welcher sie einer Kraft bedurfte, wenn dasselbe für sie wirksam werden sollte. Denn καταβολὴ σπέρματος be- deutet nun einmal sprachgebräuchlich nur den männlichen Samenauswurf, wie nach den Vätern und den Uebersetzungen die meisten Aeltern (vgl. noch Bisp., Del., Krtz.) anerkennen, welcher für sie nur Bedeutung erhielt, wenn ihm ihrerseits die Fähigkeit zur Empfängniss entgegenkam. Dass sie die Kraft dazu aber noch besonders empfangen musste, betont das καὶ παρὰ καιρὸν ἡλικίας: und zwar im Widerspruch mit (παρὰ wie Röm. 1, 26) der dafür geeigneten, weil für sie längst ver- gangenen, Periode (scil. der Empfängnissfähigkeit; καιρός wie 9, 10) des Lebensalters (ἡλικία, wie Matth. 6, 27. Joh. 9, 21. 23)**). — ἐπεὶ) wie 5, 2. 11 u. häufig, begründet, wes-

*) Den Art. vor θεμελίους erklärt man gewöhnlich ganz willkür- lich als Bezeichnung der rechten, allein wahren Grundfesten (de W., Del., Krtz.), Hfm., Keil mit Berufung auf Kühner § 461, 2 als Ersatz des Possessivpronomens, das aber hier ebenfalls bedeutungslos wäre. Er ist einfach zurückweisend auf die Vorstellung der festen Fundamente, deren Fehlen die Zeltwohnungen als lediglich provisorische charak- terisirte.

**) Das καὶ αὐτῇ daraus zu erklären, dass sie nur ein Weib (Patr., Beng., Bhm., vgl. noch Thol.) oder bisher unfruchtbar war (Schlicht,

halb Glauben dazu erforderlich war, um diese Kraft zu empfangen, und sagt somit indirect, worin solcher Glaube bestand. Denn wenn sie für treu (πιστόν) erachtete (ἡγήσατο, vgl. 10, 29) den, der ihr Verheissung gegeben (τὸν ἐπαγγειλάμενον, vgl. 10, 23), so bestand ihr Glaube eben in der Zuversicht auf die durch das Verheissungswort ihr eröffnete Mutterhoffnung. — V. 12. διὸ καὶ) vgl. Luc. 1, 35. Act. 10, 29, kann sich unmöglich darauf beziehen, dass wie Abraham so auch Sara geglaubt hatte (Bl., Del., Hfm., Keil), wovon ja im Vorigen nicht die Rede war (s. d. Anm.), freilich auch nicht darauf, dass Sara empfängnissfähig geworden war (Krtz.), sondern nur darauf, dass mit ihrem Glauben, eben weil er Glaube an das göttliche Verheissungswort war, ihr nicht nur die von Natur längst erstorbene Empfängnissfähigkeit wiederkehrte, sondern auch jenes Verheissungswort in vollem Umfange sich erfüllte. Denn nicht in dem ἀφ' ἐνὸς ἐγενήθησαν, das ja lediglich auf die καταβολὴ σπέρματος V. 11 zurückblickt und auf's Neue zeigt, dass dieselbe auf die Thätigkeit des Mannes im Zeugungsact geht, liegt die Pointe des Satzes, auch nicht in dem καὶ ταῦτα (vgl. 1 Kor. 6, 8. Rept.) νενεκρωμένον (vgl. Röm. 4, 19), das ja nur die Erfüllung jenes Verheissungswortes, weil sie gegen die Natur der längst erstorbenen Zeugungskraft Abrahams nur durch ein besonderes Gotteswunder eintreten konnte, als eine den stärksten Glauben fordernde charakterisirt. Vielmehr darum handelt es sich, dass von Einem her, und zwar einem seiner Zeugungskraft nach Erstorbenen, entstanden (entsprossen), wie der Verf. mit offenbarer Anspielung an die Verheissung Gen. 22, 17 sagt: „wie die Sterne des Himmels an Menge (τῷ πλήθει, vgl. Luc. 2, 13) und wie der Sand am Ufer des

Schulz, vgl. den Zusatz στείρα in D), oder gar zu erklären: Sara selbst und keine Andere, wie Hagar (Krtz.), ist natürlich ganz contextwidrig. Aber das καὶ darauf zu beziehen, dass auch sie, wie Abraham, Kraft empfing (Hfm., Keil nach Del.), macht das αὐτῇ ganz bedeutungslos und ist entschieden wider die Wortstellung. Diese Deutung erst fordert unbedingt die nun einmal in keiner Weise zu belegende Beziehung des καταβ. σπέρμ. auf die Begründung einer Nachkommenschaft (vgl. noch Bl., de W., Lün., Moll, Wörner), welche man vergeblich deshalb fordert, weil es sonst εἰς ὑποδοχὴν (σύλληψιν) σπέρμ. heissen müsste, da dann eben das εἰς in anderer Bedeutung genommen wäre. Aus demselben Grunde an den weiblichen Samenauswurf zu denken mit Joh. Capp. u. Aelteren, oder αὐτῇ Σάρρα zu lesen (Mich., Storr, vgl. WH. a. R.), ist gekünstelt und unnöthig. Ebenso unnöthig will Hfm. das καὶ vor παρὰ καιρ.: sogar, noch dazu übersetzen (vgl. Keil, Hltzh.). Wenn Bl., de W., Del. u. A. bei καιρ. ἡλικ. bloss an die Alterszeit, nämlich das 90. Lebensjahr denken, wird das καιρός bedeutungslos.

Meeres“, der zahllose (ἡ ἀναρίθμητος, vgl. Prov. 7, 26. Hiob 21, 33), wie er hinzufügt*).

V. 13 ff. κατὰ πίστιν) kann weder heissen: in einer dem Wesen des Glaubens entsprechenden Situation (Bl.), noch: in einem durch Glauben bestimmten Gemüthszustande (de W.), sondern: „wie es Glaube mit sich bringt, dass man stirbt“ (Hfm.). Dann aber versteht sich von selbst, dass die folgenden Participialsätze nicht besagen, weshalb sie κατὰ πίστιν starben (vgl. noch Klg.), sondern mit dem ἀπέθανον eng verbunden gedacht werden müssen, wie die meisten neueren Ausleger mit Schulz erkennen (vgl. Lün.), weil erst ihr Sterben in der dort näher charakterisirten Situation überhaupt Gelegenheit zu der Frage gab, ob sie glaubensgemäss starben oder nicht. Denn diese alle (οὗτοι πάντες) d. h. die Erzväter mit Einschluss der Sara, keinesfalls mit Einschluss der V. 4—7 Genannten (Oec., Theoph. u. Aeltere), auf die ja das im Folgenden Gesagte nicht zutrifft, sondern eher mit Einschluss der nach V. 12 von ihnen Entsprossenen, starben ja, ohne doch die Verheissungen in Empfang genommen zu haben. So erklärt sich allein die subjective Negation (μή) mit Bezug darauf, dass, eben weil die ihnen gewordenen Verheissungen vor ihrem Tode nicht, wie man erwarten sollte, erfüllt waren, sie im gläubigen Vertrauen auf die zukünftige Erfüllung derselben sterben konnten; denn das λαβόντες τὰς ἐπαγγελίας geht ohne Frage auf den Empfang des Verheissenen (vgl. 9, 15). Auch die mit ἀλλά gegensätzlich gegenübergestellten Participialsätze bezeichnen ja nicht etwa, worin das Wesen ihres beim Sterben gezeigten Glaubens bestand, sondern führen wegen der Partic. Aor. nur weiter aus, inwiefern ihre Situation beim Sterben immer noch eine solche war, in der es sich um Glau-

*) Dass ἀφ' ἐνός nicht neutrisch zu fassen (Carpz.: sc. σπέρματος) oder auf Abraham und Sara, die ein Fleisch geworden (Theod., Zeger), zu beziehen ist, versteht sich von selbst. Wenn auch das γενέσθαι im Hellenistischen vom Geborenwerden steht, wofür übrigens Röm. 1, 3. Gal. 4, 4 nichts beweist, so ist es hier doch jedenfalls das Natürlichste, bei der ursprünglichen Bedeutung stehen zu bleiben. Lün. erkünstelt durch die unmögliche Mitbeziehung auf die Sara einen Unterschied des καὶ ταῦτα von dem gewöhnlicheren καὶ τοῦτο (Röm. 13, 11), obwohl beide ganz gleichbedeutend sind (vgl. Kühner § 366, Anm.). Die Stelle Gen. 22, 17 schwebt dem Verf. ganz genau vor, da er nur das erste ὡς in καθὼς, die dort contextgemässen Acc. in Nom. und τ. ἀστέρας in τὰ ἄστρα verwandelt, wenn er genau so las, wie unser LXX-Text. Als Subject zu ἐγενήθησαν ein ἐκγονοί oder dgl. (vgl. noch Bl.) zu ergänzen, schwächt nur die absichtliche Hinweisung auf die alttestamentliche Stelle.

ben handeln konnte. Denn sie hatten doch eben immer nur von fern her (πόρρωθεν, vgl. Luc. 17, 12) sie d. h. die Erfüllung der Verheissungen wie ein leuchtendes Hoffnungsziel gesehen (αὐτοῖς ἰδόντες) und freudig begrüsst, wie der Wanderer das heissersehnte Reiseziel (καὶ ἀσπασάμενοι, vgl. Marc. 9, 15). Noch also galt es, die Zuversicht auf ein ἐλπιζόμενον festzuhalten; denn dass die Heilsvollendung (V. 10) ihnen ein solches war, das hatten sie ja selbst in ihrem Leben stets freudig bekannt (καὶ ὁμολογήσαντες, vgl. Joh. 1, 20). Den Inhalt ihres Bekenntnisses aber formulirt der Verf. mit Anspielung auf Gen. 23, 4 dahin, dass sie Fremdlinge (ὅτι ξένοι, wie Act. 17, 21, statt des πάροικος der LXX) und Pilgrime seien d. h. solche, die sich nur vorübergehend an einem ihnen fremden Orte aufhalten (καὶ παρεπίδημοὶ εἰσιν, vgl. 1 Petr. 1, 1, übrigens auch Gen. 47, 9 und Psalm 39, 13, wonach alles dies auch von den Nachkommen der Erzväter gilt). Er fügt aber hinzu ἐπὶ τῆς γῆς (vgl. 8, 4), womit er diesem Gefühl der Patriarchen von vornherein die Deutung giebt auf das auch nach V. 9 in die patriarchalische Verheissung eingeschlossene Reich der Vollendung oder die himmlische Gottesstadt (V. 10), wo ihre wahre Heimath war. — V. 14 begründet nicht sowohl den Zusatz ἐπὶ τ. γῆς (Lün., Hfm., Keil), das ja garnicht als Zusatz des Verf. markirt ist, als vielmehr, dass die solches Sagenden (οἱ γὰρ τοιαῦτα λέγοντες) auf ein Hoffnungsziel hinwiesen, von dessen Existenz sie, obwohl es als himmlisches unsichtbar war, zuversichtlich überzeugt waren und auf dessen Erreichung sie auch im Tode noch zuversichtlich vertrauten, so dass sie also glaubensgemäss sterben konnten. Denn mit jenem Worte geben sie kund (ἐμφανίζουσιν, vgl. Act. 23, 15), dass (ὅτι) sie nach einem Vaterlande (πατρίδα, vgl. Jerem. 46, 16) sehnstüchtig verlangen (ἐπιζητοῦσιν, vgl. Röm. 11, 7), sofern in dem Bekenntniss V. 13 eine leise Klage liegt, dass sie annoch fern sind von solchem Vaterlande. — V. 15 fügt mit dem einfachen καί, das keineswegs „und doch“ (Lün.) übersetzt werden darf, noch ein Moment zu der Begründung in V. 14 hinzu, welches zeigt, welcher Art das Vaterland war, nach dem sie verlangten. — εἰ μὲν vgl. 8, 4. Der schon seiner Form nach die hier gesetzte Möglichkeit ausschliessende Bedingungssatz (vgl. 4, 8) bereitet durch das im Deutschen kaum wiederzugebende μὲν (vgl. 10, 11) den Gegensatz in V. 16 vor. Wenn sie bei ihrem Bekenntniss jenes Vaterlandes (ἐκεῖνης) gedacht hätten (ἐμνημόνεον, vgl. Luc. 17, 32. Act. 20, 35. Joh. 16, 4. 21), von welchem sie ausgegangen waren (ἀφ' ἧς ἐξέβησαν, vgl. Jos. 4, 16 ff.), also ihrer mesopotamischen Heimath, so hätten sie gelegene

Zeit gehabt (*εἶχον ἂν καιρόν*, vgl. Act. 24, 25), wieder dorthin umzukehren (*ἀνακάμψαι*, vgl. Act. 18, 21)*. — V. 16. *νῦν δέ*) folgernd, wie das *νῦν δέ* 8, 6. 9, 26. Da sie nach V. 15 unmöglich ihr irdisches Vaterland meinen konnten, zeigt jenes Bekenntniss, dass sie nach einem vorzüglicheren (*κρείττονος*, wie 1, 4) begehren (*ὀρέγονται*, wie 1 Tim. 3, 1. 6, 10), nämlich nach einem himmlischen. Zu dem *τοῦτ' ἐστίν* vgl. 2, 14. 10, 20, zu *ἐπουρανίου* 8, 5. 9, 23. Das Präsens geht aber keineswegs bloss auf das Begehren, welches sich in jenem Worte V. 13 ausdrückt, sondern es bezeichnet die wirkliche Gegenwart; denn sind sie in gläubiger Hoffnung auf das unsichtbare himmlische Vaterland entschlafen, so ist ja ihr Begehren, da der Tod doch ihrer Existenz kein Ende macht, noch immer auf dies Ziel gerichtet. Nur so erklärt sich, dass der Verf. noch eine Aussage anfügt, welche zeigt, wie hoch Gott dieses auf dem Glauben ruhende Begehren werthet; denn seinethalben schämt sich Gott ihrer nicht (*διὸ οὐκ ἐπαισχύνεται αὐτοὺς ὁ θεός*, vgl. 2, 11) und zwar, wie der Inf. epexeg. (vgl. V. 8) hinzufügt, speciell nicht, ihr Gott genannt zu werden. Bem. die nachdrucksvoll gesperrte Wortstellung *θεὸς ἐπικαλεῖσθαι* (vgl. Act. 1, 23. 4, 36) *αὐτῶν*. Hat er doch selbst zu Mose, also lange nach ihrem Tode, gesagt, dass er der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs genannt sein will (Exod. 3, 15). Der Verf. sieht darin aber nicht bloss eine Bezeichnung des Gottes, den diese Männer verehren, sondern im Sinne der Weissagung 8, 10, dass er als der bezeichnet sein will, der ihnen alles geben und sein will, was der Mensch von seinem Gott ersehnt und erhofft. Dass er sie aber dessen nicht zu gering achtet, hat er thatsächlich damit bewiesen, dass er ihnen eine Stadt bereitet hat (*ἡτοιμάσεν γὰρ αὐτοῖς πόλιν*), nämlich eben jenes himmlische Jerusalem (V. 10), welches ihr Hoffnungsziel war. Natürlich ist daran nicht zu denken, dass der Aor. von *ἔτοιμ.*

*) Das *μνημονεύειν* im Sinne von commemorare zu nehmen (Bl., de W., Lün., Del., Moll, Krtz., Keil), verbietet der Gen. (vgl. 13, 7), da V. 22, wo es vielleicht in diesem Sinne steht, *περὶ* dabeisteht. Das Imp. steht von der dauernden Handlung und der dauernden Möglichkeit; daher nicht: wenn sie gedächten (de W.). Die Schlussfolgerung unseres Verses bemängelt Krtz., während sie Hfm., Keil, Wörner durch künstliche Eintragungen zurechtzudeuten suchen. Sie beruht aber einfach darauf, dass der Verf. in dem Lande der Verheissung von vornherein nur einen Typus des jenseitigen Gottesreiches gesehen hat und darum, da doch unzweifelhaft richtig ist, dass in dem Bekenntniss der Erzväter V. 13 kein Heimweh nach Mesopotamien lag, in ihrem Verlangen nach einem Vaterlande (V. 14) nur das Verlangen nach jener himmlischen Heimath sehen kann.

(Luc. 17, 8. 22, 13) auf die Bereitung einer Stätte geht, die sie jetzt schon zu eigen haben (Bl.), was noch Lün. für möglich hält und Krtz. für wenigstens theilweise eingetreten. Eben weil ihr den Tod überdauerndes Verlangen nach der himmlischen Heimath sie dessen werth macht, dass Gott sich zu ihnen bekennt, hat er dafür gesorgt, dass ihr Begehren einst seine Befriedigung finden wird.

V. 17 ff. Es ist völlig naturgemäss, dass sich an das, was über das Leben und Sterben der gläubigen Erzväter im Lande der Verheissung überhaupt gesagt war, und wozu das von der Sara V. 11 f. Gesagte als die Voraussetzung gehörte, nun erst anschliesst, wodurch die Einzelnen in ihrem Thun diesen Glauben bewiesen haben (vgl. Keil). Voran die klassische Glaubensthat Abrahams, der kraft Glaubens (πίστει) den Isaak dargebracht hat, als er versucht ward. Das Perf. προσ-ενήνοχεν kann am wenigsten ausdrücken, was Abraham zu thun im Begriff war (so gew.), aber auch nicht eine in der Schrift vorliegende Thatsache (Hfm.), was ja alle bisher erwähnten nicht weniger sind. Es soll gerade die Glaubensthat Abrahams als eine schlechthin vollendete, in ihrer Bedeutung fortdauernde bezeichnen, obwohl ihr Vollzug durch die göttliche Intervention durchkreuzt ward. Eben darum kann davon das πειραζόμενος (vgl. Gen. 22, 1) nicht abgetrennt werden (gegen Hfm.). Nicht weil dasselbe die That erst statthaft machte (Hltzh.), sondern weil bei diesem πειρασμός es nur darauf ankam zu erproben, ob Abraham bereit sei, seinen Sohn auf den Altar zu legen und ihn zu schlachten (vgl. Gen. 22, 9 f.). Die darin liegende Darbringung desselben hat er voll und ganz vollzogen und dem Ruhme derselben kann es nichts mehr nehmen, wenn Gott darnach intervenirte (22, 11 ff.). Ebenso naturgemäss steht dann in dem mit καί (und zwar, vgl. V. 11) angefügten Satze, der die Grösse dieser Glaubensthat hervorhebt, das Imperf. Nicht weil der Verf. sich den Act dieser Darbringung vergegenwärtigt (Lün.), sondern weil er nun den in προσενήνοχεν bezeichneten Act näher beschreibt (vgl. Hfm.) und so seine ganze Bedeutung schildert. Darum stellt er mit Nachdruck voran, dass Abr. den Eingeborenen darbrachte (τὸν μονογενῆ προσέφερεν), weil Isaak als solcher der war, an den sich seine ganze Hoffnung knüpfte. Dass er aber solche Hoffnung hatte, wird dadurch hervorgehoben, dass er als der bezeichnet wird, welcher die ihm gewordenen Verheissungen wie einen werthen Gast (vgl. Act. 28, 7) aufgenommen und daher gläubig angeeignet hatte (ὁ τὰς ἐπαγγελίας ἀναδεξάμενος). Es wird also der Nerv des Ge-

dankens zerschnitten, wenn man das ἀναδεξ. einfach im Sinne von λαβών nimmt (Luth., Schulz, Heinr., Ebr.). — V. 18 beantwortet von selbst die Frage, warum der Verf. des Ismael nicht gedenkt. Denn nicht auf irgend einen Leibeserben als solchen kam es dem Abr. an, sondern auf einen, in dem sich die ihm gegebene Verheissung erfüllen konnte, und ein solcher war nur Isaak. — πρὸς ὅν im Sinne von 1, 7. 13 zu nehmen und auf Isaak zu beziehen (Luth., Beng. u. Aeltere), erlaubt die Wortstellung nicht. Zu Abraham war geredet worden (ἐλαλήθη, vgl. 5, 5) das Wort, das nun wörtlich aus Gen. 21, 12 angeführt wird, selbst mit dem ὅτι am Eingange, das dort causal steht, hier natürlich recit. wird: „in Isaak soll dir Same genannt werden“. Wenn eine Nachkommenschaft, welche die seine genannt werden durfte, nur in Isaak begründet sein, ihren Ursprung haben sollte, so schien die Erfüllung aller Verheissungen, die ihm und seinem Samen gegeben waren, an diesen geknüpft; und ihn gab Abr. dahin, der doch so froh die an diesen Einziggeborenen sich knüpfenden Verheissungen begrüsst hatte. — V. 19 zeigt nun, wie solches Thun nur kraft Glaubens möglich war. Denn wenn er jene Glaubensthat ausführte, weil er urtheilte (λογισάμενος, vgl. Röm. 2, 3. 3, 28), dass Gott auch aus Todten zu erwecken (ὅτι καὶ ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν, vgl. Röm. 4, 24, aber hier natürlich ganz allgemein und nicht mit Aeltern durch Ergänzung eines αὐτόν oder σπέρμα zu ergänzen) vermögend sei (δυνατὸς ὁ θεός, vgl. Röm. 11, 23), so ist klar, dass es die feste Ueberzeugung von der Allmacht Gottes und die Zuversicht, dass Gott kraft derselben seine Hoffnung trotz alledem erfüllen könne, d. h. eben nach V. 1 Glaube war, was ihn dazu fähig machte. Dass das so häufig in unserem Briefe in causaler Bedeutung vorkommende ὅθεν (vgl. 2, 17) hier in localer stehen sollte (Calv., Grot., Schulz, Bhm., Bl., de W., Del., Klg., Moll, Ew., Hfm., Hltzh.: unde d. h. ἐκ τ. νεκρῶν), ist äusserst unwahrscheinlich. Es liegt doch der Gedanke so nahe, dass Gott den Glauben Abr.'s eben damit krönte, dass er ihm sofort eine Bestätigung davon gab, wie er im Stande sei, ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν, und zwar an dem Sohne, den er in jenem Glauben zu opfern bereit war. Da es nun zur wirklichen Schlachtung desselben nicht gekommen war, so konnte Abr. ihn (αὐτόν) freilich nicht eigentlich aus dem Tode wiedererlangen. Aber es war doch auch (καί) ein seinem Glauben entsprechendes κομίσασθαι (vgl. Gen. 38, 20. Matth. 25, 27), wenn er ihn ἐν παραβολῇ ἐκομίσαστο d. h. wenn die wunderbare Errettung des schon dem Tode verfallenen Sohnes durch göttliche Intervention ihm ein Gleichniss (im gewöhnlichen neutestamentlichen Sinne,

vgl. zu 9, 9) davon war, dass Gott wunderbar vom Tode erretten kann*). Dagegen liegt eine Hinweisung darauf, dass Abraham in der Errettung des Isaak ein Gleichniss der Auferstehung Jesu empfing (Patr., Luth., Ebr., Bisp., Hfm., Hltzh.), dem Context gänzlich fern, und ebenso der Gedanke einer Veranschaulichung der Wahrheit, dass Gott die Heilsverheissungen in ihrem ganzen Umfange verwirklichen werde (Keil).

V. 20. Bei der Erörterung dessen, was Isaak kraft Glaubens (πίστει) gethan, hebt der Verf. zunächst mit dem καί, das der Wortstellung nach nicht: und zwar (Lün., Krtz.) heissen kann, hervor, dass sich sein Segnen sogar auf schlecht- hin zukünftiges (περὶ μελλόντων, vgl. Röm. 8, 38) erstreckte, also eine ἐπόστασις ἐλπίζομένων involvirte. Denn nur in fester Zuversicht auf die Gen. 17, 5 gegebene Verheissung konnte er den Jakob segnen (ἐν λόγῳ σεν, vgl. 7, 1), wie er Gen. 27, 29 that, und den Esau, wie Gen. 27, 39 f. geschrieben steht, weshalb auch Jakob, der ohnehin für die Geschichte Israels bedeutender war, voransteht. — V. 21 erwähnt eine gleiche Glaubensthat des Segnens von Jakob, nur dass hier erstens auf Grund von Gen. 48, 21 hervorgehoben wird, dass er es sterbend that (ἀποθνήσκων), und zweitens, wie das nachdrücklich vorangestellte ἕκαστον τῶν υἱῶν Ἰωσήφ zeigt, dass er jedem der Söhne Josephs einen besonderen Segen gab und sie dadurch zu Stammhäuptern erhob wie seine unmittelbaren Söhne (Gen. 48, 5), die er Gen. 49 segnete. Daraus allein erhellt auch, woher gerade der Segen Gen. 48 erwähnt wird, was selbstverständlich damit nichts zu thun hat, dass auch hier der jüngere vor dem älteren gesegnet wird (Bl., de W., Lün., Del., Krtz., Klgl. u. A.), da dies ja nicht einmal V. 20 betont ist. Nicht in der Thatsache, dass diese Söhne Josephs vor Jakobs Uebersiedelung nach Aegypten

*) Dass dies einfacher durch ὡς ἔπος εἰπῆν (7, 9) ausgedrückt wäre (Lün.), ist eine völlig nichtige Behauptung, da der Verf. eben viel mehr sagen wollte. Das ἐν παραβ. durch ein ὡν an das Subject anzuschliessen, als ob Abraham selbst ein Vorbild des Glaubens war (Beng.), ist in jeder Weise wortwidrig. Die Deutungen: gegen eine Gleichstellung d. h. gegen den als Surrogat dargebotenen Widder (Paulus), oder im Sinne von παραβόλως (Heinr.: in summo discrimine, Thol.: in kühner Wagniss) sind ganz willkürlich; und die von Lün.: weshalb er ihn sogar auf Grund der Dahingabe (Subst. zu παραβάλλεσθαι) davontrug, scheitert, abgesehen von ihrer Unnatürlichkeit, an dem Fehlen des Artikels und an dem καί, da er ja ohne eine solche Darangabe ihn gar nicht wiederempfangen konnte. Die plusquamperf. Deutung des ἐκομίσαιτο auf die Geburt des Isaak ἐκ νενεκρωμένου (Schulz, Steng. nach Aelteren) ist sprach- und contextwidrig.

geboren sind (Hfm., Keil nach Gen. 48, 5), sondern darin, dass sie noch vor seinem Tode geboren waren (Gen. 48, 6), sah Jakob, wie das ἀποθνήσκων zeigt, das sonst ganz unmotivirt wäre, eine Weisung, dass er diese beiden adoptiren sollte. Eben darum aber bedurfte es hier noch eines besonderen Gebetes (καὶ προσεύνησεν), durch das ihnen Jakob den Segen, den er ihnen als Stammhäuptern geben wollte, erflachte, was freilich auch nur im festen Glauben an die Erhörung solchen Gebetes geschehen konnte. Dies wird nun keineswegs ungenauer Weise hierhergezogen aus Gen. 47, 31 (Bl., de W., Lün.), sondern offenbar betrachtet der Verf. dies Gebet als die Vorbereitung des Gen. 48 mitgetheilten Segens; weshalb er auch sicher nicht bloss seine Altersschwäche oder seine andächtige Stimmung schildern, sondern ausdrücklich auf jene Stelle hinweisen will, wenn er hinzufügt, dass Jakob „anbetete auf die Spitze seines Stabes geneigt“, wie es dort wörtlich in den LXX heisst*). — V. 22. Endlich wird es als die Glaubensthat Josephs hervorgehoben, dass er bei seinem Sterben (τελευτῶν, nach Gen. 50, 26, vgl. V. 24) des Auszugs der Kinder Israels Erwähnung that (Gen. 50, 24). Hier scheint allerdings (vgl. zu V. 15) das ἐμνημόνευσεν im Sinne von: Erwähnung thun genommen, wie die Ausleger einstimmig annehmen wegen des anologen μνᾶσθαι περὶ τινος (vgl. Kühner § 417, 6. Anm. 12), obwohl selbst dies nicht einmal nothwendig ist. Das περὶ τῆς ἐξόδου (in diesem Sinne nur hier) τῶν υἱῶν Ἰσραήλ (vgl. Luc. 1, 16) weist auf die Verheissung an Abraham zurück (Gen. 15, 16). Mit wie fester Zuversicht er aber auf die Erfüllung dieser Verheissung vertraute, zeigt die mit καὶ angefügte Thatsache, dass er für diesen Fall bereits in Betreff seiner Gebeine (περὶ τῶν ὀστέων αὐτοῦ, vgl. Gen. 50, 25), nämlich, dass sie dann mitgenommen werden sollten, Befehl that (ἐνετείλατο, vgl. 9, 20).

11, 23—31. Aus der mosaischen Zeit**). — Zunächst

*) Auch hier beruht die Uebersetzung der LXX auf einer falschen Auffassung des Grundtextes, wo nicht vom Haupt des Stabes, sondern des Lagers die Rede ist. Deshalb behaupten Hfm., Keil, beides ergebe wesentlich denselben Gedanken (!), und finden darin einen zweiten Glaubensact, indem sie an den Stab Gen. 32, 11 denken, über den geneigt er Abschied vom Leben nimmt (vgl. auch Wörner, Hltzh.). Hier aber wird alles Wesentliche erst eingetragen. Noch undenkbarer ist freilich die patristische Erklärung, wonach Jakob dem Joseph oder gar einem Stabe als Symbol seiner Macht (vgl. noch Bisp., Reuss nach Aelteren) gehuldigt haben soll.

**) V. 23. Das δογμα (Lchm.) st. διαταγμα ist durch A, dessen

ist es der Glaube der Eltern des Moses, von dem es heisst, dass er kraft desselben (*πίστει*) nach seiner Geburt (*γεννηθείς*, vgl. Luc. 1, 57) und zwar, wie aus der folgenden Zeitbestimmung und aus der Natur der Sache erhellt, da der Zusatz sonst ganz überflüssig wäre, gleich nach seiner Geburt verborgen ward (*ἐκρύβη*, vgl. Matth. 13, 44) eine Zeit von drei Monaten lang (*τρίμηνον*, vgl. Gen. 38, 24 und zum Acc. temp. Win. § 32, 6) von seinen Eltern. Das *ὑπὸ τῶν πατέρων αὐτοῦ* geht natürlich nicht auf die Vorfahren (Beng., Bhm. u. A.) oder auf die Mutter mit ihren Freunden (Stein), sondern nach einem durch Parthenius Erot. 10 belegten griechischen Sprachgebrauch auf Vater und Mutter. Der Grundtext von Exod. 2, 2 schreibt das Verbergen nur der Mutter zu; aber der Verf. folgt, wie überall, den LXX, denen er auch das Motiv entlehnt: *διότι* (vgl. V. 5) *εἶδον ἄστεϊον τὸ παιδίον* (vgl. Luc. 1, 59). Weil sie sahen, dass das Kindlein schön war, glaubten sie, dass Gott etwas Besonderes mit ihm vorhaben müsse und vertrauten darum auf seine Errettung, so aussichtslos das Verbergen des Kindes nach menschlichem Anscheine war. Es erhellt nicht, warum man das am natürlichsten an *εἶδον* sich anreihende *καὶ οὐκ ἐφοβήθησαν* (vgl. Luc. 12, 5) von dem Begründungssatze lostrennen und dem passivischen Hauptsatz anreihen soll (so gew., vgl. Lün.), da doch die Furchtlosigkeit sehr gut als Grund der im Glauben vollzogenen Bergung betrachtet werden soll. Hätten sie den Befehl des Königs Exod. 1, 22 (*τὸ διάταγμα τοῦ βασιλέως*, vgl. Esr. 7, 11) gefürchtet, so hätten sie eben nicht geglaubt, durch diese Bergung die Rettung des Kindes herbeiführen zu können.

V. 24 ff. Nun erst folgt eine Glaubensthat des Moses selbst, als er (im Gegensatz zu dem *γεννηθείς* V. 23) nach Exod. 2, 11 erwachsen war (*μέγας γενόμενος* im Sinne von 8, 11, nicht von seiner Erhebung zu Macht und Ehre, wie Schulz wollte). Er verschmähte nämlich (*ἠρνήσατο* im Sinne

Lesart nicht einmal ganz sicher, völlig unzureichend bezeugt. Die Rept. liest hier wie V. 24 nach AE, DE *μωσῆς* st. *μωυσ.* und V. 25 *συγκακ.* st. *συνκ.* nach KL (Lehm., Trg.). — V. 26. Das *των εν αιγυπτου* (Lehm. nach A) ist offenbar nur halbe Correctur nach dem *των εν αιγυπτω* (Rept. nach Min.) st. *των αιγυπτου*. — V. 28 haben Tisch., Trg., WH. *ολοθρευων* (NKLP) aufgenommen st. des correcteren *ολεθρ.* (Lehm. nach ADE). — V. 29. Die Rept. hat *γης* nach *ξηρας* fortgelassen (KLP) wohl nach Exod. 14, 29 und V. 30 das correctere *επισσε* st. *-σαν* nach EKL. Tisch., WH. schreiben *ιερειχω* nach N allein.

von Sap. 17, 9), genannt zu werden (*λέγασθαι*, vgl. 7, 11. 9, 2 f.) ein Sohn einer Pharaostochter (*υἱὸς θυγατρὸς Φαραώ*). Dass hier nicht *τῆς θυγ.* steht, wie Exod. 2, 5. Act. 7, 21, hat seinen natürlichen Grund darin, dass es ja nicht an der einzelnen Person lag, sondern daran, dass sie eine ägyptische Königstochter war, wenn Moses nicht ihr Sohn heissen und sich dadurch von seinem Volke lostrennen wollte. — V. 25 stellt erst die Bedeutung jenes *ἡγήσατο* V. 24 in das rechte Licht. — *μᾶλλον ἐλόμενος*) im N. T. nur hier, sehr häufig in der Profangrécität mit folgendem *ἦ*: indem er es vorzog, es höher werthete, mit misshandelt zu werden (*συννακουχεῖσθαι*, nur hier; zum Simpl. vgl. 1 Reg. 2, 26) mit dem Volke Gottes (*τῷ λαῷ τοῦ Θεοῦ*, vgl. 4, 9), als einen zeitweiligen d. h. kurz dauernden (*ἢ πρόσκαιρον*, vgl. 2 Kor. 4, 18) Genuss zu haben, wie ihn Sünde bietet. Merke die gewählte Wortstellung, wonach *πρόσκαιρον*, durch *ἔχειν* von seinem Substantiv getrennt, den Hauptton hat, aber auch *ἀμαρτίας*, das natürlich nicht Gen. object. ist (Theoph., Schulz, Stein, wie es scheint, auch Hfm.), durch seine Voranstellung vor *ἀπόλανσιν* (vgl. 1 Tim. 6, 17) betont wird. Denn Sünde wäre es gewesen, wenn er die Gemeinschaft mit seinem Volke, die ihm freilich nur Misshandlung einbringen konnte, aufgegeben hätte, um alle Vorzüge eines ägyptischen Prinzen zu geniessen; nur dass man hier so wenig wie 3, 13 gleich an die Sünde des Abfalls von Gott denken darf (gegen Bl., de W., Lün. u. A.). So zu handeln war freilich nur möglich im festen Vertrauen auf die göttlichen Verheissungen, die dem Gottesvolk eine herrliche Zukunft in Aussicht stellten. — V. 26 führt in einem dem vorigen untergeordneten Participialsatze jene Werthung des *συννακουχ.* darauf zurück, dass er dasselbe für einen grösseren Reichthum (*μείζονα πλοῦτον*, vgl. Luc. 8, 14. 1 Tim. 6, 17) achtete (*ἡγησάμενος*, vgl. 10, 29) als die Schätze Aegyptens. Der Gen. comp. *τῶν Αἰγύπτου θησαυρῶν* (vgl. Matth. 6, 19) zeigt durch die Voranstellung von *Αἰγ.*, dass solche Schätze schon an sich dadurch, dass sie dem Heidenlande angehörten, dem Gliede des Gottesvolkes werthlos erscheinen mussten. Was aber V. 25 *κακουχ.* hiess, das bezeichnet der Verf. jetzt als eine Schmach (*τόν ὀνειδισμόν*, vgl. 10, 33), die der Messias erlitt (*τοῦ Χριστοῦ*). War schon die alttestamentliche Gottesgemeinde durch den (präexistenten) Messias hergestellt (3, 3) als das Volk, dem einst durch ihn die Heilsvollendung zu Theil werden sollte, so war ja jede Misshandlung dieses Volkes eine Schmach, die man ihm selber anthat, als ob er nicht im Stande wäre, dieselbe zu rächen und die dem Volke

gegebene Verheissung zu erfüllen *). Der Verf. bezeichnet so jene Misshandlung des Volkes, weil daraus erhellt, wie Mosis Werthschätzung derselben dadurch begründet sein konnte, dass er von dem gegenwärtigen Leid hinwegblickte (*ἀπέβλεπεν γάρ*; vgl. Psalm 11, 4) auf die Lohnvergeltung (*εἰς τὴν μισθαποδοσίαν*), natürlich nicht die irdische im Besitz des Landes Kanaan (Grot.), sondern die himmlische im Sinne von 10, 35. Denn dass der in dieser Misshandlung geschmähte Messias einst durch Besiegung seiner Feinde sich in seiner Herrlichkeit offenbaren und sein Volk zu der Herrlichkeit des ihm bestimmten himmlischen Zieles (vgl. V. 10) führen werde, war ihm im Glauben unbedingt gewiss.

V. 27. *πίστει κατέλιπεν Αἴγυπτον*) vgl. Matth. 4, 13. Er verschmähte also nicht nur die Vorzüge, die sich ihm in Aegypten darboten (V. 26), sondern verliess Aegypten ganz und gar, ohne zu fürchten (*μὴ φοβηθεῖς*, vgl. V. 23) den Zorn (*τὸν θυμόν*, vgl. Luc. 4, 28. Act. 19, 28) des Königs (*τοῦ βασιλέως*, vgl. V. 23), der natürlich durch diese völlige Loslösung von seinem Verhältniss zum ägyptischen Königshause doppelt stark erregt werden musste. Es ist hiernach klar, dass der Verf. auf die specielle Veranlassung, welche den Moses zur Flucht aus Aegypten bewog, die Exod. 2, 14 geradezu durch ein *ἐφοβήθη* motivirt wird, nicht reflectirt, wobei ganz dahingestellt bleiben muss, ob er sich ihrer wirklich nicht erinnerte (de W., Möller); denn die Unterscheidung des *καταλείπειν* und *φεύγειν* (Del.), einer objectiven Furcht und subjectiven Furchtlosigkeit (Lün.), sowie die Annahme, dass er jene Furcht eben im Glauben überwand, wofür man sich auf V. 11 berufen könnte (Thol., vgl. Moll), sind doch zu künstlich **). Inwiefern dies eine Glaubensthat war,

*) Es ist einfach wortwidrig, wenn man erklärt: Die Schmach, die er vermöge der Hoffnung auf den Messias ertrug (Carpz., Bhm., Kuin., Ebr. nach Aelteren), aber auch eine Entleerung des Ausdrucks, wenn man mit Berufung auf 2 Kor. 1, 5. Kol. 1, 24 an eine Schmach denkt, wie sie Christus ertrug (Lün.), mag man dies immerhin dadurch motiviren, dass die schmachvolle Behandlung, welche Israel auf Grund seines Heilsberufs erlitt, ein Typus der Schmach Christi war (Hfm., Hltzh. nach Theod. u. Aelteren). Schon de W. weist mit Recht auf 1 Kor. 10, 4 hin, wo der präexistente Messias persönlich in der alttestamentlichen Heilsgeschichte wirksam gedacht ist; allein die Vorstellung, als ob hier in mystischer Weise Christus selbst als in seinen Gliedern leidend gedacht sei (Bl., de W., Thol., Del., Moll, Krtz., Keil), liegt unserem Briefe fern. Vgl. Riehm, der aber auch seinerseits die einfache Vermittelung durch 3, 3 nicht findet.

**) Ganz unmöglich ist es aber, wegen dieser Schwierigkeit der

sagt der Begründungssatz (γάρ). Denn als ob er den Unsichtbaren (τὸν ἄορατον, vgl. Kol. 1, 15) d. h. Gott, wobei es natürlich der Ergänzung von βασιλέα (Del., Hfm., Hltzh. nach Bhm.) nicht bedarf, geschweige denn dass es neutrisch genommen werden könnte (Klg.), sähe (ὥς ὁρῶν), also im festen Ueberzeugtsein von etwas Unsichtbarem (V. 1), ward er stark (ἐκαρτέρησεν, vgl. Hiob 2, 9). Das bezieht sich nicht auf sein Ausharren in Midian (Del.), sondern darauf, dass er im Glauben an den Unsichtbaren, der ihn schützen werde, die Kraft gewann, alle Furcht zu besiegen. Mit τὸν ἄορατον lässt sich das Verbum nicht verbinden (Luth., Beng., Schulz: er hielt fest an dem Unsichtbaren, vgl. Ebr.), da προσκαρτ. τι nur heisst: etwas aushalten. — V. 28. πίστει πεποιήκεν τὸ πάσχα) Das Perf. erklärt sich nicht daraus, dass die Thatsache in der Schrift vorliegt (Hfm.), was ja von allen anderen ebenso gilt, sondern nur daraus, dass seine damalige Veranstaltung des Passah durch den Befehl Exod. 12, 24 in der ständigen Passahfeier fort dauerte (Bhm., Bl., Lün., Krtz., vgl. auch Del., Moll). Dagegen spricht auch nicht das nach 12, 22 hinzugefügte καὶ τὴν πρόσχυσιν (nur hier, Subst. verb. von προσχέειν, vgl. Exod. 24, 6) τοῦ αἵματος, da auch auf die Angiessung des Blutes (an die Thürpfosten) Exod. 12, 24 sich bezieht, wonach dies ἕως αἰῶνος geschehen soll. Wenn er dies that, damit nicht (ἵνα μή, vgl. 3, 13. 4, 11. 6, 12) der Verderber der Erstgeburt sie anrühre, so geschah es in dem Vertrauen darauf, dass Gott πᾶν πρωτότοκον der Aegypter schlagen, aber um des sühnenden Blutes willen die der Israeliten verschonen werde (vgl. Exod. 12, 12 f.). Das ὁ ὅλεθρεύων bezeichnet den Gottesengel, durch dessen Vermittelung im Gegensatz zum Urtext nach den LXX (vgl. 1 Chron. 21, 12. 15. 1 Kor. 10, 10) Gott τὰ πρωτότοκα schlagen wollte (Exod. 12, 23). Diesen Acc. gegen die gewöhnliche Construction (12, 20) mit θίγη (Kol. 2, 21) zu verbinden (Paulus, Ebr., Hfm., Keil), geht nicht an, weil zu einer nachdrucksvollen Trennung des Objects von seinem Genitiv (αὐτῶν, mit Beziehung auf die Glieder des Gottesvolkes V. 25)

Flucht nach Midian (Exod. 2, 15) mit Calv., Grot., Calov, Bhm. und vielen Aelteren bis auf Bl., Ebr., Bisp., Krtz., Wörner, Hltzh. den Auszug aus Aegypten zu substituiren, welchen ja nicht Moses, sondern das ganze Volk unternahm, welchen nach Exod. 12, 31 der König selbst befahl und welcher nicht vor der Einsetzung des Passah (V. 28) erwähnt sein könnte. Der Versuch, diese Unmöglichkeiten damit zu umgehen, dass man an die erste Forderung des Moses an den König denkt, das Volk ziehen zu lassen (Hfm., Keil), ist einfach wortwidrig.

gar kein Grund vorliegt, und ist unnöthig, weil sich aus dem Zusammenhange von selbst versteht, dass die drohende Berührung des Engels, dessen Beruf es war, die Erstgeburt zu verderben, eben ihre Erstgeburt treffen musste.

V. 29 ff. Aus der Beziehung des *αὐτῶν* V. 28 ergibt sich von selbst, dass das Subject in *πίστει διέβησαν* (Luc. 16, 26. Act. 16, 9) ebenfalls die Glieder des Gottesvolkes sind. Im Vertrauen auf die göttliche Durchhülfe durchschritten sie das rothe Meer (*τὴν ἐρυθρὰν θάλασσαν*, vgl. Act. 7, 36), als ob (*ὥς*, wie V. 27) ihr Weg durch trockenes Land hindurchführte (*διὰ ξηρᾶς γῆς*, vgl. Exod. 14, 29). Es wechselt nicht mit dem Acc. bei *διαβαίνειν* das ungewöhnlichere *διὰ* c. Gen., was man aus der Reminiscenz an die Exodusstelle erklären wollte (Bl., de W., Lün. u. A.); denn sie hielten ja nicht das Meer, das sie durchschritten, für trockenes Land, sondern gingen auf dem Wege, den Gott ihnen durch dasselbe bahnte, mit der vollen Zuversicht, als ob er trockenes Land wäre. Daher kann auch *ἥς* nicht an *διὰ ξηρᾶς γῆς* anknüpfen (Bhm., Kuin., Del., Krtz., Hltzh. u. A.), sondern nur an *τὴν ἐρυθρ. θάλ.*: womit, d. h. mit dessen Durchschreiten, einen Versuch machend (*πεῖραν λαβόντες*, vgl. Jos. Ant. VIII, 6, 5), die Aegypter ersäuft wurden (*κατεπόθησαν*, vgl. Exod. 15, 4). Der Relativsatz hebt hervor, weshalb das *διαβαίνειν* der Israeliten nur kraft Glaubens möglich war, da die Aegypter, welche dasselbe ohne Glauben versuchten, dabei elend umkamen. — V. 30. *πίστευ* steht hier wieder wie V. 5. 11 von dem, was auf Anlass ihres Glaubens geschah; denn es gehört nicht zu *κυκλωθέντα* (Grot.), sondern zum Hauptverbum, wonach die Mauern Jericho's zusammenstürzten (*τὰ τεῖχη Ἰερ. ἔπεσαν*, vgl. Jos. 6, 20 und zu dem Plur. nach dem Neutr. plur. Win. § 58, 3), nachdem sie feierlich umzogen waren (*κυκλωθέντα*, vgl. Jos. 6, 7, was darum nicht: umlagert heisst, gegen Schulz u. A.) sieben Tage lang (*ἐπὶ ἑπτὰ ἡμέρας*, vgl. Act. 16, 18. 27, 20). Der siebentägige feierliche Umzug, den sie auf den Befehl Gottes vollzogen, zeigte, dass sie fest vertrauten auf die Wunderhülfe Gottes. — V. 31 schliesst in Erinnerung an Jos. 6, 17 an diese zweite Glaubensthat der Israeliten noch die ebenfalls auf Anlass ihres Glaubens (*πίστει*) erfolgte Rettung der Rahab, die hier, wie Jos. 2, 1. 6, 17 und wie Jak. 2, 25, als die bekannte Hure (*ἡ πόρνη*) bezeichnet wird. Diesen Ausdruck irgendwie umgehen zu wollen (Jac. Capp., Heinr.: die Gastwirthin, Kopp: die Götzendienerin), ist wortwidrig, ohne dass durch ihn gerade hervorgehoben werden soll, dass sie eine Verächtlichste unter ihrem Volke war (Hfm.). Sie ging

nicht mit zu Grunde (*οὐ συναπώλετο*, vgl. Num. 16, 26) mit den Ungehorsamen (*τοῖς ἀπειθήσασιν*), d. h. den Bewohnern Jericho's, welche dem Willen Gottes zuwider ihre Stadt den Israeliten verschlossen (Jos. 6, 1), weil sie gastlich aufgenommen hatte (*δεξαμένη*, vgl. Luc. 10, 8. 10) die Kundschafter (*τοὺς κατασκόπους*, vgl. Gen. 42, 9. 11) mit Frieden, d. h. ohne Feindseligkeit an ihnen zu üben oder üben zu lassen (*μετ' εἰρήνης*, wie Act. 15, 33). Dass sie dies im Glauben an den Gott Israels that, zeigt Jos. 2, 9 f., wonach sie zuversichtlich darauf vertraute, dass er seinem Volke den Sieg geben werde.

11, 32—40. Beispiele aus späterer Zeit*). — *καὶ τί ἔτι λέγω*) und was soll ich noch sagen? Das *λέγω* ist ohne Frage Conj. deliberativus (Win. § 41, 4, b), da der Verf. eben mit sich zu Rathe geht, welches aus den unzähligen ähnlichen Beispielen er noch im Einzelnen hervorheben soll. Die Fassung als Ind. (Bl., de W.) nach Win. § 41, 3 schiebt immer wieder den Gedanken unter: warum soll ich noch fortfahren, einzelne Exempel aufzuzählen (vgl. Keil), oder: wozu rede ich noch (Lün., Moll), der durch *τί ἔτι λαλῶ* ausgedrückt werden würde. Nicht dass er jetzt abbrechen muss (Hfm.), sondern dass er unschlüssig bleibt, welches Beispiel er noch ausführen soll, begründet er dadurch, dass ihm die Zeit fehlen wird (*ἐπιλείψει με γὰρ — ὁ χρόνος*, nur hier, vgl. Herod. 7, 43), in der bisherigen ausführlichen Weise von den Glaubensbeweisen der zahllosen einzelnen Personen zu erzählen, die er noch aufzählen könnte. Das gut griechische Part. *διηγοούμενον* (Luc. 8, 39. 9, 10), wo wir den Inf. setzen (vgl. Julian. Orat. I. p. 341. B), ist, um es näher dem *με* zu verbinden, von dem dazu gehörigen *περί* getrennt, da die mit diesem eingeführten

*) V. 32. Die Rept. (EKLP) stellt das *γὰρ* an die zweite Stelle statt an die dritte. Sie verbindet *βαρὰκ* u. *σαμψων* durch *τε καὶ* (EKLP, vgl. D: *καὶ β. καὶ σ.*) u. *μεφθ.* durch *καὶ* (DEKLP), offenbar nur, weil man Anstoss daran nahm, dass die ersten Namen unverbunden, die beiden letzten durch *τε καὶ* verbunden sind. — V. 33 schreibt die Rept. *εἰργασαντο* (AEKLP, Lchm.) st. *ηγ.*, V. 34 wie V. 37 *μαχαιρας* (EKLP) st. *-ρης* und *ενεδυναμωθησαν* (EKLP) st. des Simplex. — V. 35. Lchm. hat das sinnlose *γυναικας* (NAD) st. *-κας* aufgenommen (vgl. WH. a. R.), das nur durch den gangbaren Ausdruck *λαμβ. γυναικα* herbeigeführt ist. — V. 37 hat die Rept. (Lchm., Trg. txt., WH. a. R.) *επειρασθησαν* erst hinter *επισθησαν* (AEK); vgl. die Ausl. WH. schreibt mit NADLP *αἰγιοις* st. *αἰγείοις*. — V. 38 hat die Rept. nach DEKL (WH. a. R.) *εν* st. *επι*, und da dies ohne Frage die schwierigere Lesart, ist die gangbare Annahme, dass dasselbe blosser Schreibfehler sei, gänzlich haltlos. — V. 39 hat Lchm. den Plur. *τας επαγγελιας* (nach A), der aus V. 13. 17. 33 ist.

Namen jedenfalls am Schlusse stehen mussten, um den langen folgenden Relativsatz anzuknüpfen. An die Namen der vier Richter Gideon, Barak, Simson, Jephta, die ohne Rücksicht auf die Chronologie aufgezählt werden, schliessen sich, enger durch τε — καί verbunden (vgl. 2, 4), David und Samuel, von denen dieser offenbar nachgestellt wird, um ihn, der die Reihe der Propheten eröffnet (Act. 3, 24), mit καὶ τῶν προφητῶν zu verbinden *).

V. 33 f. Während das Relativum οἱ sich syntaktisch nur über V. 33 f. erstreckt, gehört das διὰ πίστεως zu allen folgenden Verbis bis zum Schluss von V. 37. Weil diese aber nicht nur solches aussagen, was sie kraft Glaubens gethan oder gelitten haben, sondern auch was sie auf Anlass ihres Glaubens erlangt haben, und so das bisher gebrauchte πίστει doppelsinnig genommen werden müsste, so setzt der Verf. das beide Bedeutungen des Dat. in sich fassende διὰ πίστεως. — κατηγωνίσαντο βασιλείας) nur hier: sie überwältigten Königreiche, wobei durchaus nicht an David speciell, am wenigsten mit Hfm. gerade an 2 Sam. 8, zu denken ist, sondern sicher auch an die Kriegsthaten der Richter. Ebenso wenig kann das ἡργάσαντο δικαιοσύνην, das natürlich vom Rechtschaffen des Richters und Königs zu nehmen ist im Sinne von 2 Sam. 8, 15. 1 Chron. 18, 14, und nicht im allgemeinen sittlichen Sinne der Gerechtigkeitsübung (Theod., Grot., Schulz u. Aeltere), speciell mit Hfm. auf 1 Sam. 12, 3 ff. bezogen werden. Das ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν bezeichnet nach 6, 15 nicht, dass sie Verheissungen von Gott erhielten (Patr., Bl., Ebr., Krtz.), sondern dass sie der Erfüllung des ihnen Verheissenen theilhaftig wurden, wobei nach V. 39 natürlich nicht an die Verheissung der Heilsvollendung zu denken ist, sondern, wie schon der Plural zeigt, an einzelne ihnen speciell gegebene Verheissungen. Hierbei aber insbesondere an Jud. 4, 14 (Grot.), Jud. 6, 14 (Hfm.), Jud. 7, 7

*) Dass dem Verf. irgend ein bestimmter Grund vorschwebte, weshalb er den Gideon (Jud. 6—8) dem Barak (Jud. 4. 5) gegen die Zeitordnung voranstellte, wird dadurch sehr unwahrscheinlich, dass sich ein gleicher zur Voranstellung des Simson (Jud. 13—16) vor Jephta (Jud. 11) nicht angeben lässt, und jedenfalls die Voranstellung des David vor Samuel ganz andersartig motivirt ist. Die Zusammenordnung der Namen zu drei Paaren (Lün.), zu drei Gruppen, von denen die zwei ersten je drei Namen, die letzte nur die Propheten enthält (Del.), oder zu zwei Reihen, von denen die erste drei Namen an Gideon anschliesst, die zweite aus David, Sam. u. den Propheten besteht (Hfm., Keil, Hltzh.), beruht auf willkürlicher Zurechtmachung des Textes (s. d. textkr. Anm.).

(Calov, Lün.), Jud. 13, 2 ff. (Joh. Capp.), 2 Sam. 7, 12 (de W., Keil), Jes. 38, 5 (Bhm.) zu denken, ist ganz willkürlich. Am deutlichsten erinnert das *ἔφραξαν στόματα λεόντων* schon im Ausdruck an Dan. 6, 23, da Jud. 14, 6. 1 Sam. 17, 34 ff., woran Bl., de W. u. A. wenigstens zugleich denken, doch von keinem Verstopfen von Löwenrachen die Rede ist. — V. 34 schliesst daran das auf die drei Gefährten Daniels (Dan. 3, 27) bezügliche *ἔσβεσαν* (Marc. 9, 48. Eph. 6, 16) *δύναμιν πυρός*, wobei ausdrücklich nach Dan. 3, 19. 22 die furchtbare Gewalt, d. h. Gluth (vgl. Apoc. 1, 16), des Feuers hervorgehoben wird, die sie gleichsam auslöschten, da es ihnen nichts anhaben konnte. Dagegen ist das *ἐφύγον στόματα μαχαίρης* (vgl. Luc. 21, 24) wieder so allgemein gehalten, dass es auf jeden gehen kann, der in der Schlacht oder bei Verfolgung der Schwerdtessneide entrann, und eine Beziehung auf Elias (1 Reg. 19), die man gewöhnlich annimmt, ganz unerweislich ist. — *ἐδυναμώθησαν* (vgl. Kol. 1, 11) *ἀπὸ ἀσθενείας*) bezieht sich nicht auf Krankheit, wie Luc. 5, 15. 8, 2 (gegen Calv., Grot., Thol., Ebr., die an Hiskias Genesung denken), sondern auf Kraftlosigkeit (1 Kor. 15, 43), von der man im eigentlichen Sinne wieder erstarkt, und kann darum nur speciell auf Simson gehen (vgl. Jud. 16, 28). Dagegen entzieht sich jeder speciellen Deutung (gegen Hfm.: Jud. 4, 14 f.) wieder das offenbar nur durch die Analogie mit dem Erstarken herbeigeführte *ἐγενήθησαν ἰσχυροί* (Luc. 11, 21 f.), das auf alle Arten von sieghaften Kriegsthaten (*ἐν πολέμῳ*) gehen kann, wie ja das Folgende kaum mehr ist als eine Erläuterung davon. Denn dass *παρεμβολάς*, das eigentlich das Lager bedeutet (Apoc. 20, 9), auch Jud. 4, 16. 7, 14 f. die Schlachtordnung des Feindes bezeichnet, kann nicht beweisen, dass eine dieser Stellen dem Verf. vorschwebt (gegen Hfm.). Das *ἐκλιναν* im Sinne von: zum Weichen bringen ist gut griechisch, aber der Schriftsprache fremd, dagegen entspricht das *ἄλλοτριῶν* der häufigen Bezeichnung fremder Völker (Jerem. 5, 19)*).

V. 35 ff. Auch in dem *ἔλαβον γυναῖκες* (vgl. das *ἐκο-*

*) Wie willkürlich Hfm. in V. 33 f. eine dreifache Reihe von drei Prädikaten herauskünstelt, während doch Aussagen von allgemeinerer und speciellerer Beziehung wechseln und die beiden letzten im Grunde zur ersten zurückkehren, zeigt schon die Thatsache, dass die erste in V. 35 sich sachlich noch eng an die vorigen anschliesst, in denen lauter Glaubensthaten und Glaubenserfahrungen genannt sind, und erst mit der zweiten materiell eine neue Reihe beginnt (gegen Keil).

μίσαιτο V. 19) ist nicht die Glaubensthat des Elias und Elisa gemeint (Hfm.), sondern dass die Wittve von Sarepta (1 Reg. 17, 23) und die Sunamitin (2 Reg. 4, 36) auf Anlass ihres Glaubens (vgl. das ἐπέτυχον ἐπαγγ. V. 33) in Folge von Auferstehung (ἐξ ἀναστάσεως, vgl. Röm. 1, 4) ihre Todten wieder empfangen (τοὺς νεκροὺς αὐτῶν). Denn ausdrücklich tritt ja an die Stelle des Relativum in V. 33 ein neues Subject, dergleichen in V. 32 nicht genannt war. Obwohl sich aber daran mit ἄλλοι δέ formell das Folgende eng anschliesst, so beginnt hier doch eine neue Reihe von Glaubenserweisungen, sofern es sich um Leiden handelt, welche Viele erlitten, wie die Marter des Eleasar auf dem Folterinstrument (τύμπανον 2 Macc. 6, 19. 28), worauf das ἐτυμπανίσθησαν anspielt. Daher wird hier auch gleich ein Participialsatz angefügt, welcher zeigt, wiefern nur mittelst Glaubens solches erduldet werden konnte. Denn sie nahmen nicht an (οὐ προσδεξάμενοι, vgl. 10, 34) die Errettung von solcher Marter (τὴν ἀπολύτρωσιν, vgl. Luc. 21, 28), wie sie ihnen um den Preis einer Verleugnung ihres Glaubens geboten wurde (2 Macc. 6, 21 ff.), damit sie (ἵνα) eine bessere Auferstehung erlangten (τύχωσιν, vgl. Luc. 20, 35). Das κρείττονος ἀναστάσεως bildet den Gegensatz zu der Auferstehung zum irdischen Leben, auf welche die Weiber im ersten Hemistich vertrauten, nicht zu der ihnen angebotenen ἀπολύτρωσις (Thol., Lün., Moll, Hltzh.) oder zu der Auferstehung der Gottlosen (Oec. nach Dan. 12, 2), obwohl 2 Macc. 6, 26 auf diesen Gedanken führen könnte. Aber dem Verf. schweben wohl die Bekenntnisse der 7 maccabäischen Brüder und ihrer Mutter vor (2 Macc. 7, 9 ff.), welche im zuversichtlichen Vertrauen auf das ewige Leben alle Martern freudig erduldeten, und er setzt denselben Glauben natürlich bei einem Eleasar voraus. — V. 36. Das ἕτεροι δέ ist keineswegs ungenau gebraucht (gegen Lün.), da es doch eine andersartige Kategorie von Leiden ist, welche die hier Gemeinten erduldeten. Das ἐμπαιγμῶν (2 Macc. 7, 7) wie das καὶ μαστίγων (2 Macc. 7, 1) deutet zweifellos auf die 7 maccabäischen Brüder, von deren Misshandlungen ja auch im Vorigen noch durchaus nicht die Rede war. Zu πεῖραν ἔλαβον, das hier, abweichend von V. 29, im passiven Sinne steht (Erfahrung wovon machen), vgl. Jos. Ant. II, 5, 1. Mit dem steigernden ἐτι δέ (Luc. 14, 26, vgl. Act. 21, 28), das de W. ohne Grund bemängelt, wird aber angereicht, was ein andauerndes Leiden involvirt und darum noch mehr ist als das Vorhergenannte: δεσμῶν (Act. 23, 29 u. oft bei Paulus) καὶ φυλακῆς (Luc. 22, 33). Bei Banden und Gefängniss erinnern die Ausleger gewöhnlich an Jeremias (20, 2. 37, 15.

38, 6), obwohl dort nicht einmal von Banden die Rede ist. — V. 37. *ἐλιθάσθησαν* vgl. Act. 5, 26. 2 Kor. 11, 25. Gesteinigt wird Zacharias, der Sohn Jojadas (2 Chron. 24, 20 ff.), nach der späteren Tradition auch Jeremias. Nun folgt im berichtigten Text *ἐπειράσθησαν* (sie wurden versucht), das nicht einmal „foltern“ bedeuten kann und daher durch einen alten Schreibfehler für die Bezeichnung einer anderen Todesart eingekommen zu sein scheint*). Doch kann es auch als altes Interpretament für das folgende *ἐπρίσθησαν* gesetzt, dann neben demselben in den Text gekommen (Reuss) und daher einfach zu streichen sein (Calv., Grot., Bhm., Del. u. A.), obwohl es freilich in den Textzeugen dafür an ausreichendem Anhalt fehlt. Den Tod durch Zersägung soll nach jüdischer Tradition (Asc. Jes. Vat. V, 11 ff.) Jesajas erlitten haben. Zu *ἐν φόνω μαχαίρης* vgl. Exod. 17, 13. Ob der Verf. bei denen, die durch Schwerdtesmord starben (*ἀπέθανον*), an Beispiele, wie 1 Reg. 19, 10. Jerem. 26, 23, dachte, muss dahingestellt bleiben. Dass er aber ein unstetes Leben voll Entbehrung und Drangsal für noch schlimmer hielt, als qualvollsten Tod (Hfm., Keil), ist doch recht unwahrscheinlich. Wie von V. 35 zu V. 36, so kann auch hier die sicher nicht prämeditirte wechselvolle Aufzählung zu ganz andersartigen Leiden herabsteigen, die im Verhältniss zu den zuletzt genannten geringer erscheinen. Das *περιῆλθον* bezeichnet hier sicher im Unterschiede von Act. 19, 13. 1 Tim. 5, 13 ein unstetes Leben. Ihm entspricht die rauhe Tracht in Schafpelzen (*ἐν μηλωταῖς*), wie sie von Elias berichtet wird (1 Reg. 19, 13. 19), oder, wie der Verf. mit einem steigernden Asyndeton hinzufügt, *ἐν αἰγείοις* (Exod. 25, 4. 35, 6) *δέρμασιν*, in den noch rauheren Ziegenfellen, und das Schicksal, das sie dabei zu erdulden hatten: Mangel (*ὕστεροῦμενοι*, wie Phil. 4, 12), Drangsal (*θλιβόμενοι*, wie 2 Kor. 4, 8. 7, 5), Misshandlung (*κακοῦχοῦμενοι*, vgl. V. 25). — V. 38. *ὧν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος*) kann unmöglich Subject zu *περιῆλθον* sein (Hfm., Keil), da ja keinem Leser dort einen Absatz zu machen einfallen konnte, und gehört ebensowenig zum Folgenden (Bhm., Kuin. u. A.). Es ist eine das folgende *πλανώμενοι* (vgl. Matth. 18, 12 f.) vorbereitende, den vorigen Participien ganz parallele Näherbestimmung des Subjects von *περιῆλθον*, die

*) Man conjiicirt *ἐπυράσθησαν* (Beza), *ἐπρήσθησαν* (Moll, Hfm. nach Gataker), *ἐπυράσθησαν* (Pisc.) oder *ἐπρίσθησαν* (Ebr.), was alles auf Feuertod deutet (vgl. auch Bl.). Viel unwahrscheinlicher Ew. nach Luth.: *ἐπάρθησαν* von *πείρω*: sie wurden zerstoichen. Hltzh. hält *ἐπειράσθησαν* fest und bezieht es auf die Susanna.

nur darum die Form eines Relativsatzes annimmt, weil es keinen participialen Ausdruck für solche gab, deren die Welt nicht werth war (vgl. Matth. 10, 37 f.). Die Welt ist auch hier nicht die sündige Menschheit im paulinischen Sinne, sondern, wie V. 7, der (freilich von der Sünde beherrschte) irdische Weltbestand. Denn offenbar bildet es den Gegensatz zu den Menschenwohnungen und dem Weltverkehr, wenn sie umherringelten ἐπὶ ἐρημίαις (2 Kor. 11, 26) καὶ ὄρεσιν (Marc. 5, 5). Was sie thaten, um der Verfolgung zu entgehen, ist hier so dargestellt, als wollten sie sich einer Welt entziehen, die ihrer nicht werth war. Das ἐπὶ c. Dat. (vgl. übrigens Marc. 1, 45) zeigt, dass wohl hauptsächlich an die Einöden des Hochgebirges gedacht ist, wo sie zwischen kahlen Felsen umherringelten und wo auch die Höhlen (καὶ σπηλαίοις, vgl. Apoc. 6, 15) und Erdklüfte (καὶ ταῖς ὀπαῖς τῆς γῆς, vgl. Exod. 33, 22) gedacht sind, in denen sie sich gelegentlich verbargen, so dass dieselben wohl unter einer Präposition mit dem Vorigen verbunden werden konnten. Ob hier an die mancherlei Züge aus der Propheten- oder Maccabäergeschichte gedacht ist, die darauf passen, lässt sich nicht entscheiden.

V. 39 f. καὶ οὕτοι πάντες) natürlich nicht bloss die von V. 35 an (Schlicht., Storr), sondern alle in diesem Kapitel Genannten, weil ja das μαρτυρηθέντες ohne Frage auf V. 2 zurückblickt, nur dass es hier heisst, dass sie mittelst des Glaubens (διὰ τῆς πίστεως) ein lobendes Zeugniß (in der Schrift) erhalten haben. Obwohl man darnach aber umsomehr glauben sollte, dass solcher Glaube längst gekrönt sei durch den Empfang des zuversichtlich Erhofften, so haben sie doch die Verheissung nicht erlangt (οὐκ ἐκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν, wie 10, 36). Da der Aorist nicht für das Plusquamperf. steht (Ebr.), so ist natürlich auch nicht an die Zeit ihres irdischen Lebens zu denken (Lün., Wörner); denn es handelt sich ja um die Verheissung der Endvollendung (9, 15), die noch keiner erlangt hat, und nicht um die Heilsverheissung überhaupt (Wörner). — V. 40. τοῦ Θεοῦ) der hiemit beginnende Gen. abs. giebt den Grund an, weshalb sie noch nicht die Verheissung erlangt haben; und das περὶ ἡμῶν heisst zwar nicht: zu unserem Besten (de W.), sondern: in Betreff unserer, aber sagt doch eben damit, dass der göttliche Rathschluss, wonach sie noch nicht zum Ziele gelangt sind, nicht mit Rücksicht auf sie, sondern auf uns gefasst war. Dann aber ergiebt sich daraus für das κρεῖττόν τι aus dem Context die nähere Bestimmung, dass es nicht etwas Besseres bezeichnet, als uns sonst zu Theil geworden wäre (Schlicht. u. Aeltere), sondern

etwas Besseres, als ihnen zu Theil geworden ist. Das kann aber nur darin bestehen, dass wir die Endvollendung, die mit der nahe bevorstehenden Wiederkunft Christi eintritt (vgl. 10, 36 f.), noch erleben sollen, auf die sie bisher vergeblich haben warten müssen, nicht aber in dem diesseitigen Erleben der Verheissungserfüllung (Del., Krtz., Moll, Keil), da ja die *επαγγελία* V. 39 zugestanderener Maassen auf die Endvollendung geht. Das *προβλεψαμένου* bezeichnet nicht, dass Gott es vorhersah, wie das Act. Psalm 37, 13, sondern, dass er es für sich als Ziel seines Thuns vorhersah, also vorherbeschloss, und das *ἵνα*, das natürlich nicht über den Gen. abs. hinweg an V. 39 anknüpfen kann (Krtz.), giebt die Absicht dieses göttlichen Rathschlusses an. Dieselbe lag aber darin, dass jene nicht ohne uns (*μὴ χωρὶς ἡμῶν*), vielmehr durch ein und dieselbe Heilsveranstaltung wie wir zur *τελείωσις* gelangen sollten (*τελειωθῶσιν*, wie 9, 9. 10, 1. 14). Die göttliche Absicht, die Versetzung in den Stand der Vollkommenheit, die zur Endvollendung nothwendig ist, für Alle durch das Eine Sühnopfer Christi am Kreuz zu bewirken, brachte es mit sich, dass diejenigen, welche dasselbe erlebten, unmittelbar die Endvollendung erlangen konnten, während alle Gläubigen des alten Bundes auf dieselbe warten mussten, bis sie mit uns, den die messianische Zeit erlebenden Gläubigen, durch jenes Opfer zu derselben vollkommenen Sündenreinheit geführt waren *).

*) Den Satz mit *ἵνα* als die Exposition des *κρείττον τι* zu fassen (Thol., Möller, Hfm., Keil, Hltzh., nach Schlicht. u. Aelteren), ist wort- und contextwidrig, weil im Widerspruch mit dem *περὶ ἡμῶν*, und würde mindestens ein *σὺν αὐτοῖς τελειωθῶμεν* erfordern haben (vgl. Del.), ganz abgesehen davon, dass nicht abzusehen ist, dass und für wen es besser war, wenn alle zu gleicher Zeit zur Vollendung gelangten. Diese wird nämlich dann, wie von den Meisten, mit dem Erlangen der Verheissung identisch gefasst, was dem stehenden Sprachgebrauch des Briefes widerspricht. Daher die wunderliche Fassung von Bl., de W., Lün. (nach Pisc., Schlicht. u. Aelteren), nach der, wenn die Heilsvollendung eingetreten, wir garnicht mehr geboren wären und also dieselbe garnicht mehr erlangt hätten. Aber abgesehen von jenem völlig willkürlich eingetragenen Gedanken, beabsichtigte Gott dann ja nicht ein *κρείττον τι* für uns, sondern nur, uns das jenen verheissene Heil nicht vorzuenthalten. Dem Richtigen, das schon Riehm hat, kommt Del. nahe, nur dass auch er mit der *τελείωσις* der alttestamentlichen Gläubigen eine Umwandlung ihres jenseitigen Zustandes eingetreten denkt, von der unser Brief, wie das ganze N. T., nichts weiss. Die richtige Bedeutung der *τελείωσις* und die daraus folgende Thatsache, dass auch die Gläubigen des alten Bundes erst durch das Opfer Christi dazu gebracht sind, erkennt auch Wörner an, verfehlt aber den Sinn des V. 40 wegen seiner falschen Fassung von V. 39.

Kap. 12.

12, 1—3. Das Glaubensvorbild Christi*). — Dass das volltönende und darum die Evidenz der Folgerung verstärkende *τοιγαροῦν* (vgl. 1 Thess. 4, 8) der Fülle der angeführten Glaubensbeispiele entspreche (Krtz., Keil), würde voraussetzen, dass aus dem ganzen Kap. 11 gefolgert wird (so gew., vgl. noch Hltzh.), wie auch wir (*καὶ ἡμεῖς*) thun sollen, was sie alle gethan haben. Dem entspricht aber der offenbar das Moment, auf welchem die Folgerung ruht, exponirende nächste Participialsatz nicht, der also mit: weil wir haben (*ἔχοντες*) aufzulösen ist. Zwar dass mit einem durch die Voranstellung des *τοσοῦτον* (vgl. 4, 7) gehobenen Nachdruck von einer so grossen Zahl von *μάγνους* die Rede ist, dass sie nach einem der Profangrécität ebenso geläufigen, wie der Schrift sonst fremden Bilde als *νέφος* bezeichnet wird, weil eine dichtgedrängte Schaar rings um uns her alles verdunkelt, wie eine Wolke, hat seinen Grund in der grossen Zahl von Beispielen, die in Kap. 11 aufgezählt sind. Aber diese Zahl war ja bereits in dem *οὗτοι πάντες* 11, 39 zusammengefasst; und schon, dass diese Menge durch das ebenfalls mit Nachdruck vorantretende *περιχέμενον ἡμῖν* (vgl. 5, 2) als eine uns umlagernde bezeichnet wird, findet in der Beziehung auf die Aufzählung dieser Beispiele an sich keinerlei Rechtfertigung, da sie als in der Schrift uns vorgeführte Glaubensbeispiele (11, 2. 39) doch höchstens vor uns stehen könnten. Vielmehr klingt schon hier das Bild des Wettlaufs an, in das die nachher folgende Ermahnung (*τρέχωμεν*) gekleidet wird, sofern der Wettläufer in der Rennbahn von einer zahlreichen Zuschauerschaar umgeben ist, weshalb jene auch zuletzt als Zeugen unseres Laufes (*μαρτύρων*) bezeichnet werden. Dass sie aber solche sind, kann nur aus 11, 39 gefolgert werden (vgl. Hfm.); denn dass sie, die nicht ohne uns vollendet werden sollten, mit Interesse zuschauen, wie denn wir, auf die sie so lange haben warten müssen, den Wettkampf vollenden werden, der uns zu dem mit ihnen gemeinsamen Ziele (des *κομίσασθαι τὴν ἐπαγγ.*) führen soll, ist allerdings evident**). — Der zweite Participialsatz

*) V. 2. Das *ἐκείθεν* (Rept.) st. des Perf. hat nur Min. für sich. — V. 3. WH. txt. hat das offenbar sinnlose *εαυτοὺς* (NDE) aufgenommen, das so leicht in die pluralische Ermahnung eindrang. Die Rept. hat *αὐτον* (KL) st. *εαυτον* (AP).

**) Es bedarf freilich zur Erläuterung dieser bildlichen Vorstellung nicht erst der Verweisung auf Joh. 8, 56 (Hfm.) oder Matth.

ist, wie schon das Part. Aor. zeigt, dem ersten nicht parallel, sondern bezeichnet, was unsererseits geschehen sein muss, damit wir die Ermahnung zum *τρέχειν* befolgen können. Wie der Wettläufer sich von allem befreit, was ihn beschwert oder im Laufe hindert, so müssen auch wir abgelegt haben (*ἀποθέμενοι*, vgl. Jak. 1, 21. 1 Petr. 2, 1) das, was durch die nachdrückliche Voranstellung von *ὄγκον* (nur hier) als ein uns beschwerendes Gewicht und durch das *πάντα* als jede Art solchen Beschwernisses bezeichnet wird; denn eben die offenbare Beziehung auf den Wettläufer hindert uns, das Wort in dem geläufigen metaphorischen Sinne von Hochmuth (Beng.) zu nehmen. Gemeint ist dann aber nicht das Hängen am Judenthum oder gar an Gesetzeswerken (Lün., de W., Del., Krtz.), sondern die Sorge um das irdische Ergehen (vgl. Hfm., Hltzh.), welche den durch Verfolgungsleiden zum Wanken gebrachten Lesern den Lauf erschwerte. Das durch *καί* damit verbundene *τὴν ἐνπερίστατον ἁμαρτίαν* kann aber nun nicht bloss eine Erläuterung des Bildes vom *ὄγκος* bilden (Grot., Calov, Heinr. u. A.), oder nur von der Species zum Genus überleiten (Lün.), da das sonst nirgends sich findende Adj. nach seiner natürlichen Ableitung von *περιῖσταςθαι* die Sünde als etwas bezeichnet, das, wie ein lose umgürtetes, lang herabhängendes Gewand, sich uns überall um die Füße schlingt und uns so direct am Laufen hindert (vgl. das *περι-κεῖσθαι* 5, 2). Das thut aber die Sünde des Zweifels oder Unglaubens, die uns hindert, im Festhalten an der Hoffnung das Ziel zu erreichen*). Das auf 10, 36 zurückweisende *δι*

27, 52 (Keil), da es doch der ganzen Anschauung der Schrift entspricht, dass die Abgeschiedenen noch an den Schicksalen ihrer Söhne und Nachfolger theilnehmen, zumal wenn es so naturgemäss motivirt ist, wie hier. In dem Bilde von der Wolke das Erquickende (Patr.), das Aufsteigen von der Erde (Moll), oder das Schweben über der Erde (Del.), oder gar das unterschiedslose Verschwinden des Einzelnen in der Menge (Hfm.) hervorzuheben, verschiebt nur das naheliegende tert. comp. Unbegreiflich bleibt, wie man auf Grund von 11, 2. 4. 5. 39 an Zeugen für den Glauben denken konnte (Theod., Calv., Grot., Lün., Krtz., Wörner, Hltzh.) oder gar für Gott (Chrys.), da doch einer, dessen Glaube bezeugt wird, nicht einer ist, der Zeugniß ablegt, und da der Glaube hier eben nicht genannt ist. Diesen Gesichtspunkt aber irgendwie mit dem richtigen zu verbinden (Del., Moll, Riehm, Keil), ist ebenso unexegetisch, wie die alte Erklärung von Blutzeugen (Limborg u. A.).

*) Ungenau Luth., Thol.: Die Sünde, die uns immer anklebt; falsch mit Anknüpfung an die Bedeutungen von *περίσταςις* Beng., Storr: die Sünde, welche leicht in Gefahr stürzt (vgl. Theoph.), Heinr., Kuin.: welche viele Hindernisse mit sich bringt, Hamm., Bhm.: welche verführt. Auf dieselbe Bedeutung kommen Carpz., Schulz

ὑπομονῆς zeigt, dass nur mittelst standhafter Ausdauer im Glauben die Ermahnung befolgt werden kann: *τρέχωμεν τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα*. Haben wir uns dessen entledigt, was uns den Lauf erschwert oder uns so hindert, dass wir garnicht mehr vorwärts kommen (vgl. Hfm.), so können wir erst den Lauf vollführen, der jetzt, wie 2 Tim. 4, 7, bestimmter als ein Wettlauf in der Rennbahn und zwar ausdrücklich als ein uns proponirter (vgl. 6, 18) bezeichnet wird, in dem uns die Möglichkeit, das Ziel zu erreichen und den Siegespreis zu erringen, eröffnet ist.

V. 2. ἀφορῶντες) steht weder dem ersten (Lün. u. A.), noch dem zweiten Participialsatz in V. 1 parallel (Hfm.), sondern charakterisirt näher, wie wir laufen sollen, um das Ziel erreichen zu können. Bei dem ἀφορᾶν ist nicht wie Phil. 2, 23 an ein Sehen von ferne gedacht, sondern, wie bei dem ἀποβλέπειν 11, 26, an ein Hinwegblicken von Allem, was uns vom Laufen abschrecken kann, auf den, der uns das höchste Vorbild giebt: εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτήν. Dass dieses Vorbild nicht in irgend eine Beziehung zu anderen Vorbildern gesetzt ist, zeigt aufs Neue, dass die μάρτυρες V. 1 nicht als Glaubensvorbilder gedacht sind. Dass aber ἀρχηγός nicht den bezeichnen kann, der den christlichen Glauben in uns erweckt hat (Lün., Hfm., Keil, Wörner, Hltzh. nach Patr. u. Aeltern), ist mit Recht nach dem Vorgange von Beng., Schulz seit Bl. von den meisten Neueren erkannt, zumal dann ja ohne Frage τῆς πίστεως ἡμῶν stehen müsste. Das wird freilich erst ganz klar, wenn man die Vorstellung aufgibt, als ob ἀρχηγ. irgendwo einfach Urheber heissen könne, während es diesen Sinn doch nur dadurch erhalten kann, dass einer, der in irgend einer Sache Anführer und Anfänger ist (vgl. Mich. 1, 13. 1 Macc. 9, 61), dieselbe allerdings auch für Andere ermöglicht (2, 10). Hier ist dieser Sinn aber schon dadurch ausgeschlossen, dass Kap. 11 eine Reihe von Glaubenshelden genannt ist, deren Glauben doch nicht durch Jesum gewirkt war. Jesus kann also nur insofern

u. A. vom Act. περιστάσει aus. Ganz contextwidrig ist es, an die Sünde zu denken, die leicht umgangen, d. h. vermieden werden kann (Ew. nach Chrys.), oder umgekehrt an die Sünde, die uns leicht umzingelt und gefangen nimmt (Lün., Krtz.), oder sich in den Weg stellt (Grot., Ebr., Del., Klg.), da diese nicht abgelegt werden kann. Auch ist es verkehrt, an ein zu schweres (Bl.) oder zu enges (Krtz.) Gewand zu denken. Die Sünde des Abfalls (Thol., Klg., auch Carpz., Bhm., Kuin.) kann natürlich nicht gemeint sein, da diese nicht am Laufen hindert, sondern Zeichen des aufgegebenen Laufens ist.

als der Heerführer des Glaubens bezeichnet sein, als er uns im Glauben als solchem vorangegangen ist, d. h. das höchste Vorbild desselben gegeben hat. Ebenso wenig kann das sonst nicht vorkommende *τελειωτής* einen bezeichnen, der unseren Glauben zur Völligkeit bringt, wie hier freilich neben denen, die das *ἀρχηγ.* missdeuten, auch Del., Klgl. annehmen, geschweige denn den, der ihn als Kampfrichter krönt (Grot., Storr, Heinr., Kuin.); sondern nur den, der den Glauben als solchen zur Vollendung gebracht, also selbst den Glauben in der höchsten Probe bewährt hat, wobei die transitive Bedeutung des Wortes völlig gewahrt bleibt. Das zeigt schon der auf sein irdisch-geschichtliches Leben hinweisende Name *Ἰησοῦν*, und dafür beweist endlich der folgende Relativsatz (*ὅς*), der anerkannter Maassen ihn als Glaubensvorbild darstellt (was wohl nur Hltzh. bestreitet), eben damit aber die Erklärung dafür giebt, inwiefern dieser Heerführer und Vollender des Glaubens, wenn wir beständig auf ihn blicken, uns das *τρέχειν* ermöglicht. Nicht sofern wir in ihm den sehen, der uns zum Glauben verhilft, sondern sofern wir in ihm ein Vorbild sehen, wie einer in der schwersten Probe Glauben gehalten hat und dafür am Ziele gekrönt ist. Schon das *ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς* weist ja darauf hin, dass er bei dem, was er erlitt, ein bestimmtes Ziel im Auge hatte, welches dadurch zu erreichen er zuversichtlich hoffte. Denn es ist hier eben nicht davon die Rede, dass er seine uranfängliche Herrlichkeit (Pesch., Beza, Heinr., Ew. u. A.), oder die Leidensfreiheit, die er als der Sündlose haben konnte (Patr., Luth., Calov u. noch Hltzh.), oder die Weltfreuden (Calv., Carpz., Bisp. u. A.) mit dem Kreuzesleiden vertauschte; sondern es ist gesagt, dass er um den Preis der ihm proponirten (vgl. V. 1), d. h. in Aussicht gestellten Freude erduldet, was er ohne solche Aussicht nicht zu erdulden im Stande gewesen wäre. Dies *προκειμ.* schliesst jede Beziehung auf eine Freude aus, die er besessen hatte oder verschmähte. Gemeint ist die Freude an seiner himmlischen Herrlichkeit (vgl. Matth. 25, 21), nicht, auch nicht zugleich (Lün.), die an der Vollendung seines Erlösungswerkes (Theod.), da es sich ja um eine Freude handelt, auf die er im Glauben zuversichtlich hoffte. Um sie zu erlangen, übte er die *ὑπομονή*, durch die wir unser Ziel im Wettlauf erreichen sollen (V. 1), indem er standhaft erduldet (*ὑπέμεινεν*, wie 10, 32) einen qualvollen Tod, wie es der Tod am Kreuze ist. Bem. das artikellose *σταυρόν* (vgl. Matth. 10, 38). Da aber dieser Tod nicht nur der qualvollste, sondern auch der schmachvollste ist, so fügt der Verf. hinzu, dass Jesus dabei die mit ihm verbundene Schmach (*αἰσχύνῃς*, vgl.

Jes. 50, 6) für nichts achtete (*καταφρονήσας*, vgl. Luc. 16, 13), nämlich im Vergleich mit der Freude, die er durch sein *ὑπομένειν* sicher zu gewinnen hoffte. Dass er dieselbe auch wirklich erlangte und wir also auch an ihm sehen können, wie der in der Geduld bewährte Glaube gekrönt wird, zeigt der mit dem innerlich verbindenden (vgl. 1, 3), d. h. hier die nothwendige Folge jenes *ὑπομένειν* anreihenden *τε* angeschlossene Satz: *ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου* (vgl. 8, 1) *τοῦ θεοῦ κεκάθικεν* (vgl. 1, 3. 10, 12). Er hat sich gesetzt und sitzt nun (bem. das Perf.) zur Rechten des Thrones Gottes, wo ihm jene Freude im vollsten Maasse zu Theil geworden ist.

V. 3. *ἀναλογίσασθε γάρ*) Das *γάρ* ist keineswegs bloss eine Bekräftigung (Lün.: ja), es führt auch nicht eine Versicherung in der Form einer Ermahnung ein (Del., Krtz., Keil), sondern bezeichnet die neue Ermahnung als den Grund, um deswillen vorher der Hinblick auf Jesum gefordert war (Hfm. mit Verweisung auf Röm. 6, 19). Denn durch ihn veranlasst, sollen die Leser, die er jetzt allein anredet, vergleichend bedenken (*ἀναλογ.*, wie 3 Macc. 7, 7), was der erduldet hat, zu dem sie anschauen, im Vergleich zu dem, was es für sie zu erdulden giebt. Darum steht mit vollem Nachdruck voran *τὸν τοιαύτην ὑπομεμενηκότα*, indem das auf V. 2 rückweisende *τοιαύτην* (7, 26. 8, 1) sagt, bis zu welchem Gipfelpunkt der Widerspruch gegangen ist, dessen Erduldehaben der Grund seiner gegenwärtigen Würdestellung ist (bem. des Part. Perf.). Wenn derselbe als ein von den Sündern gegen seine eigene Person erhobener (*ὑπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν εἰς ἑαυτόν*) bezeichnet wird, so kann in diesem so betonten Gegensatz nur angedeutet sein, dass, was er, der Sündlose, von Sündern erduldet (vgl. Hfm.), immer etwas Anderes war, als was wir, die wir selbst Sünder sind, erdulden. Der scheinbar so schwache Ausdruck *ἀντιλογίαν* (6, 16. 7, 7) ist aber mit voller Absicht gewählt, weil das *ἀντιλέγειν* gerade es ist, was den Boten Jesu genau wie ihm selbst widerfährt (Luc. 2, 34. Act. 13, 45), und an dessen Art und Grade sie eben am besten vergleichend abnehmen können, wie viel mehr der erduldet hat, welcher ihnen das höchste Vorbild des Glaubens gegeben hat. — *ἵνα μὴ κάμῃτε*) in diesem Sinne nur hier von der Ermüdung im Laufe, welche eintritt, wenn derselbe über unsere Kräfte geht. Da es sich aber hier unter dem Bilde des Laufes um die Ausdauer in Glaube und Hoffnung handelt, so tritt die Ermattung dann ein, wenn die Anfechtung ihnen zu schwer dünkt und sie so an den Seelen er-

schlafen (*ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἐκλυόμενοι*, vgl. Deut. 20, 3). Das aber kann allein dadurch vermieden werden, wenn sie durch vergleichende Betrachtung der Leiden Christi sich überzeugen, wie viel Schlimmeres er erduldet hat*).

In der Schlussermahnung beginnt der Verf. damit, den Lesern ihre Leidensanfechtungen als eine heilsame Zucht der väterlichen Liebe Gottes darzustellen (12, 4—11), worauf eine ernste Mahnung an die Gemeinde folgt, für ihre schwachen Glieder zu sorgen, dass keines von ihnen in den unseligen Abfall gerathe (V. 12—17). Dann hält er ihnen noch einmal die ganze Grösse dessen vor, was sie im neuen Bunde empfangen haben (V. 18—24), um sie an die ungeheuerere Schwere ihrer Verantwortung Angesichts der nahenden Endentscheidung zu erinnern (V. 25—29).

12, 4—11. Die heilsame Zucht der Leidensanfechtung **). — οὕτω vgl. 2, 8, nimmt die schon V. 3 gemachte Andeutung auf, dass der Widerspruch, den die Leser erfahren, noch lange nicht soweit ging, wie der, welchen Jesus erduldet. Schon daraus folgt, dass hier nicht vom Bilde des Wettlaufes zu dem des Faustkampfes übergegangen wird (gegen Carpz., Beng., Bl., Lün., Del., Hfm., Keil), da der Gedanke ja nicht zu dem *τρέχωμεν* V. 1, sondern zu dem *ὑπομένειν* Jesu in Beziehung steht. Eben darum kann auch das *μέχρις αἵματος* weder auf blutige Wunden gehen, wie sie im Faustkampf geschlagen werden, noch gar in „bis aufs Aeusserste“ abgeschwächt werden (Krtz. nach Holtzm.). Jesus hat bei seinem Erdulden jenes Widerspruches bis aufs Blut widerstanden, da er ja den blutigen Tod am Kreuze erduldet

*) Das *ταῖς ψυχ. ὑμῶν* muss also nachdrücklich vor *ἐκλύομ.* stehen und kann nicht zu *κάμητε* gezogen werden (Luth., Beng., Schulz, Bhm. u. A.), zumal dann das *ἐκλύομ.* ganz ton- und bedeutungslos nachschleppt. Dass *ἀντιλογίαν* nicht Widersetzlichkeit oder thätliche Misshandlung (vgl. Bhm., Bl., de W., Thol., Del. u. A.) bezeichnen kann, bedarf keines Nachweises. Vollends es von dem Widerspruch des Kreuzes gegen die Freude, die sein Recht war, zu nehmen (Hltzh., der γάρ gleich: nämlich fasst), ist wider allen Wortsinn.

) V. 5. Tisch. schreibt V. 5. 7. 8. 11 *παιδια* st. -*εια* nach **ND, zu denen V. 8 noch A, V. 5. 7 ALP hinzutritt. — V. 7. Die nur in Min. sich findende Lesart *ει* st. *εις* hat gar keinen textkritischen Werth, da sie offenbar dem Anfang von V. 8 nachgebildet ist. Das *εστιν* nach γάρ (Rept. nach DEKLP) ist zu streichen. — V. 8. Das *εστε* hat die Rept. (KLP) hinter *νοθοι* heraufgenommen; V. 9 liest sie nach KL das gewöhnlichere *πολλω* st. *πολυ*. — V. 11. Das *πασα μεν* (Tisch., Trg. u. WH. txt. nach **NP**) ist mechanische Correctur nach dem folgenden *δε*, bei welcher man übersah, dass das demselben entsprechende *μεν* hinter *προς* steht. Das *δε* (AKL) fehlt in D.

(V. 2). Natürlich wird ihnen nicht der Vorwurf gemacht, dass sie sich dem Märtyrertode kreuzflüchtig entzogen haben (Del., Moll), es soll auch nicht gesagt werden, dass noch nicht ein Märtyrertod unter ihnen nothwendig geworden wäre (Bl., Lün.), oder gar, dass sie ihn noch nicht erlitten haben (Hltzh.), was sich doch von selbst versteht, sondern dass sie noch nicht einem blutigen Tod drohenden Widerspruch Widerstand geleistet haben (*ἀντικατέστητε*, wie 2 Sam. 21, 5). Warum das *ὑπομένειν* hier als ein *ἀντικαθιστάναι* bezeichnet ist, sagt der Participialsatz, in welchem natürlich *πρὸς τὴν ἁμαρτίαν* mit dem ihm entsprechenden und darum absichtsvoll gewählten *ἀνταγωνιζόμενοι* (nur hier) zu verbinden ist (gegen Beng.). Bei ihnen ist ja ein Erdulden des feindseligen Widerspruchs nur möglich, wenn sie die Sünde, zu der sie das ihnen dadurch bereitete Leid versuchen könnten, immer aufs Neue bekämpfen*). — V. 5. *καὶ ἐκλέλησθε*) nur hier. Die angeblich zur Milderung des Vorwurfs nothwendige fragende Fassung (Calv., Grot., Bhm., Bl., Lün., Del., Ew. u. A.) ist unnöthig und für den Leser unerkennbar. Es ist aber auch keineswegs nöthig, das *καί* im Sinne von: und doch, und schon (Thol., Krtz., Ebr., Hfm. nach Erasm., Luth.) zu nehmen. So wenig V. 4 einen Vorwurf enthielt, so wenig ist ein solcher die Absicht dieser Aussage. Wie der Verf. ihnen zur Ermunterung im Laufe (V. 1—3) vorhält, dass sie doch noch lange nicht erdulden müssen, was Jesus erduldet hat, so hält er ihnen hier eine Ermahnung der Schrift vor, die sie bei ihrer Muthlosigkeit vergessen zu haben scheinen und die doch, indem sie auf die Bedeutung des Leidens für sie hinweist, geeignet ist, sie zu standhaftem Ertragen zu ermuntern. Es ist darum auch gar kein Grund, *τῆς παρακλήσεως* ganz oder vorwiegend

*) Es steht darum *ἁμαρτία* hier nicht für *ἁμαρτωλοί* (Carpz., Ebr., Del., Klg.) oder für die objective Weltmacht, die ihnen in den Feinden des Evangeliums entgegentritt (Moll, Möller, Hltzh.), sondern von der Sünde (V. 1, vgl. 3, 13), die gleichsam in den Leidensanfechtungen auf sie eindringt, um sie zum Abfall zu verleiten (vgl. Hfm.). Die Versuche, das *μέχρις αἵματος* umzudeuten, haben ihren Grund darin, dass man den Gedanken entfernen wollte, die Leser hätten noch keine blutige Verfolgung erduldet, theils um in ihnen die römischen Christen zu sehen, welche die neronische Verfolgung erlebt hatten (vgl. Krtz.), theils weil man bestritt, dass dies von den palästinensischen Christen gesagt sein könne, weil diese den Märtyrertod des Stephanus und der beiden Jacobus erlebt hatten (vgl. Hfm., Keil). Allein jene erste Verfolgung hatte eben die Mehrzahl der Leser noch nicht erlebt (vgl. zu 10, 32); und daraus, dass einzelne Vorsteher der Gemeinde den Märtyrertod gestorben waren (13, 7), folgt keineswegs, dass die Gemeinde als solche bereits von blutiger Verfolgung bedroht gewesen war.

von tröstlicher Zusprache zu nehmen (Luth., Del., Lün., Krtz., Klg., Hltzh.). Da selbstverständlich nur eine in der Schrift ergehende Ermahnung gemeint sein kann und in dieser Gott zu den Lesern redet, weist das ἡ τις ὑμῖν ὡς υἱοῦ διαλέγεται darauf hin, dass diese Ermahnung, d. h. Gott in ihr doch mit ihnen als mit Söhnen redet (διαλέγ. τινι wie Act. 17, 2), sofern sie mit *υἱέ μου* beginnt, weil schon daraus erhellt, dass es als väterliches Mahnwort im Stande sein muss, sie zu einer alle Verzagttheit überwindenden Betrachtung des Leidens zu ermuntern*). Dass in der Stelle Prov. 3, 11 f. überall von Jehova in dritter Person die Rede ist, hindert den Verf. durchaus nicht, sie als ein Gotteswort anzusehen, in dem er seine Söhne anredet (vgl. 4, 4. 8, 8 ff.). Die Ermahnung lautet nach den LXX (Cod. Alex., am Schlusse ganz abweichend vom Grundtext): „missachte nicht Züchtigung, welche von Jehova kommt; auch ermatte nicht, wenn du von ihm (durch Leiden) zurechtgewiesen wirst. V. 6. Denn welchen liebt Jehova, den züchtigt er; er geißelt aber jeden Sohn, den er (als den seinigen) annimmt“. Hier ist also klar angedeutet, dass die Leiden erziehliche Maassnahmen sind, welche gerade die väterliche Liebe Gottes über seine Kinder verhängt, und dass daher dieselben ein Gut sind, das nicht gering geschätzt werden darf, geschweige denn dass man im Tragen der Leiden ermatten dürfte (vgl. V. 3). — V. 7. εἰς παιδείαν ὑπομένετε) fasst den Grundgedanken des Schriftspruches, sofern er die rechte Auffassung des Leidens lehrt, scharf pointirt zusammen: zur Züchtigung, d. h. zu eurer Erziehung geschieht es, wenn ihr (Leidensanfechtungen) erduldet. Man braucht dabei keineswegs den Sinn des ὑπομένειν umzubiegen in den des blossen Erleidens (vgl. Chrys., Del., Riehm, Moll, Möller); denn noch ertragen ja die Leser ihre Leidensanfechtungen, da es sich nur darum

*) Natürlich kann das argumentirende ἡ τις die Stelle nicht als eine ihnen bekannte (Lün.) bezeichnen, geschweige denn dass es das ἐκλέλησθε motiviren würde, wie Hfm. meint, der deshalb und weil sonst die Leser als Söhne des Zuspruchs bezeichnet wären (!), ἡ τις lesen will (vgl. Hltzh.). Das eigentliche Motiv dieser Künstelei ist natürlich, das *υἱέ μου* im Sinne des Urtextes auf den *τις* zu beziehen, der zu seinem Schüler redet, da Hfm. die Beziehung auf die Weisheit, die mit ihren Söhnen rede (Del., Keil), mit Recht abweist. Natürlich folgert er auch aus dem *μου* nach *υἱέ*, das in unserem Text der LXX fehlt, dass der Verf. hier den Urtext berücksichtige, in dem es steht, woran doch nach dem Thatbestand aller seiner Citate gar nicht zu denken ist. Es lag in der That auch ohne solchen Anlass für ihn, der das an dem Spruche so bedeutsam fand, dass Gott in ihm als zu seinen Söhnen redet, nahe genug, dies durch Einschaltung des *μου* noch deutlicher hervorzuheben.

handelt, dass sie nicht ermatten (V. 3), sondern den Kampf muthig fortsetzen (V. 1); und nicht das Leiden an sich, sondern nur das geduldig getragene übt ja eine erziehlliche Wirkung. Daher ist es nicht nöthig, das *ὑπομένετε* imperativisch zu fassen (Ebr., Keil), und unpassend, weil der ganze Context nicht ermahrender, sondern verständigender Art ist*). Un-erträglich hart wird dadurch auch der asyndetische Anschluss des *ὡς υἱοῖς ὑμῶν προσφέρεται ὁ θεός* (weshalb Ebr. unmöglicher Weise übersetzt: wann sich euch Gott u. s. w.), der sich nur erklärt, wenn dieser Satz den vorigen erläutert, die Kehrseite des Gedankens hervorhebend, wonach solche *παιδεία* eben eine Aeussderung der väterlichen Liebe Gottes ist, der in ihr mit uns als mit Kindern verkehrt (*προσφέρ. τινί* gut griech., aber der Schriftsprache fremd; falsch Luth. u. noch Ebr.: sich erbieten, anbieten). In dem Begründungssatz nimmt man gewöhnlich *τίς γὰρ υἱός* zusammen im Sinne von: welcher Sohn ist, d. h. wo ist wohl ein Sohn (Bl., de W., Thol., Lün., Ew., Krtz.); aber dann könnte das *εἶναι*, das dann nicht bloss Copula wäre, kaum fehlen (vgl. Matth. 7, 9. 12, 11). Es muss also heissen: Wer ist ein Sohn, ein rechter Sohn (Del., Moll, Keil), den ein Vater nicht züchtigt (*ὃν οὐ παιδεύει πατήρ*)? Natürlich kann *τις* nicht Prädikat (Bhm.) sein. — V. 8. *εἰ δὲ χωρίς ἐστε παιδείας*) wenn ihr aber frei seid von solcher Züchtigung, wie sie mit dem normalen Verhalten des Vaters zum Sohne gegeben ist. Dies wird noch dadurch ins Licht gesetzt, dass derselben Alle theilhaftig geworden sind und werden: *ἥς μέτοχοι* (3, 1. 6, 4) *γεγόνασιν πάντες*, womit natürlich nicht alle Söhne irdischer Väter gemeint sind (Beza u. Aeltere), sondern alle Söhne Gottes (V. 7), da das Perf. offenbar auf die Kap. 11 aufgezählten Exempel zurückblickt. Das *ἄρα* (4, 9) leitet die Folgerung ein, dass sie in diesem Falle *νόθοι* (nur hier), d. h. ausserehelich erzeugte Kinder sind, um deren Wohl und Wehe der Vater sich nicht sonderlich kümmern wird, und nicht echte Söhne (*καὶ οὐχ υἱοί ἐστε* **).

*) Hfm. verbindet *εἰς παιδ.* mit *μαστιγοῖ* (wie Cod. D mit *παρά-δέχεται*), um auch in dieser Erläuterung des Citats eine Berücksichtigung des Urtextes nachweisen zu können (vgl. Hltzh.); aber das dann ganz abgerissen stehen bleibende *ὑπομ.* ist eine exegetische Unmöglichkeit. Thol., Bl., de W., Lün., Krtz. u. A. bleiben unter dem Vorwande, dass die allein beglaubigte Lesart sinnlos sei, bei der Rept. stehen, die schon darum unhaltbar ist, weil sie die Umdeutung des *ὑπομένετε* in den blossen Begriff des Erleidens nothwendig macht.

**) Ganz unnöthige Bedenken erhebt gegen diesen einfachen Wortsinn Hfm., der aus der Unmöglichkeit der Folge, dass Gott un-

V. 9 f. εἶτα) steht oft in Aufzählungen (1 Kor. 12, 28 Rept.) und reiht hier eine zweite Seite der Betrachtung an („sodann“, „ferner“), wogegen Hfm. völlig grundlose Schwierigkeiten erhebt (falsch Heinr. u. Aeltere: itane). Das voranstehende Object τοὺς μὲν τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρας deutet an, welches das neue Moment auf dieser zweiten Seite der Betrachtung ist. Bisher war aus dem väterlichen Verhältniss Gottes zu uns das Leiden begreiflich zu machen gesucht; jetzt wird darauf aufmerksam gemacht, dass die Väter, mit denen er dabei verglichen ist, wie das den Gegensatz vorbereitende μέν sagt, doch nur unsere leiblichen Väter (vgl. 2, 14) waren. Die Impp. schildern unser Verhältniss, das wir zu diesen in der Jugendzeit hatten. Wir hatten sie zu Züchtern (εἶχομεν παιδευτάς, vgl. Röm. 2, 20) und scheuten sie ehrerbietig (καὶ ἐνετροπέμεθα, vgl. Marc. 12, 6. Luc. 18, 2. 4); nicht als ob damit die Folge ihrer παιδεία hervorgehoben werden soll (Keil), sondern es wird daran erinnert, dass schon die Ehrfurcht vor den leiblichen Vätern jeden Gedanken, dass ihre Züchtigung unbillig sei, und jedes ungeduldige Murren über dieselbe ausschloss. Der selbstständige Hauptsatz vertritt die Stelle eines hypothetischen Vordersatzes (vgl. 10, 28 f.); darum schliesst sich asyndetisch eine Frage an, deren schon durch die Frageform markirte (οὐ, vgl. 1, 14) bejahende Beantwortung eine Folge involvirt, die noch um vieles gewisser eintreten wird (πολὺ μᾶλλον statt des gewöhnlicheren πολλῶ μ., vgl. Röm. 5, 9 f.) als jene Ehrfurcht vor unseren leiblichen Vätern. Das ὑποταγησόμεθα (vgl. Jak. 4, 7) bezeichnet die willige Unterwerfung unter die göttliche Fügung, die alle Ungeduld und alles Verzagen ausschliesst, und durch die Bezeichnung Gottes (τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων) wird derselbe im Gegensatz zu unseren leiblichen Vätern so charakterisirt, dass dieser Schluss a minore ad majus evident ist. Jene Bezeichnung aber, die vielleicht eine Reminiscenz an Num. 16, 22. 27, 16 involvirt, geht nach dem Gegensatz darauf, dass von ihm die Geister ihren Ursprung haben, wie unser Fleisch ihn von den Vätern hat. Da nun in jedem Menschen Geist wohnt

rechtmässig erzeugte Kinder habe, die Unmöglichkeit des Vordersatzes erschliesst und zum Nachsatz das εἶτα aus V. 9 hinzuziehen will. Das tert. comp. der Vergleichung, in der natürlich nicht liegt, dass der in ihr hypothetisch gesetzte Fall nothwendig ein an sich möglicher ist, findet Del. darin, dass solche Kinder nicht wissen, wem sie angehören, Keil darin, dass sie keinen Anspruch auf das Erbe haben. Grot. u. A. denken ganz verkehrt an Söhne, die von der Mutter im Ehebruch erzeugt sind.

(Jak. 4, 5) und die Engel Geister sind (1, 14), so ist damit einerseits gesagt, dass unser geistiges Leben im Gegensatz zum leiblichen in ihm seinen Ursprung hat; aber zugleich wird die Erhabenheit dessen, dem wir diese Seite unseres Lebens verdanken, eben dadurch hervorgehoben, dass er nicht etwa nur der Vater unseres Geistes genannt wird, wie die Ausleger oft erwarten, sondern der Vater der Geister überhaupt, wobei die himmlischen Geister garnicht ausgeschlossen werden können, wie die Ausleger meist thun (vgl. noch Keil)*). — καὶ ζήσομεν) natürlich im Sinne von 10, 38 vom ewigen Leben. Der Blick auf diese Folge einer Unterwerfung unter die göttliche Fügung, welche ja das Ausharren in Geduld zur nothwendigen Folge hat, soll hervorheben, wie heilsam diese Betrachtung des Leidens als einer väterlichen Züchtigung ist. — V. 10. οἱ μὲν γὰρ) sc. die leiblichen Väter, vgl. 7, 20. 23. Begründet wird nicht das καὶ ζήσομεν (Hltzh.), sondern die Gewissheit der Folgerung in V. 9 durch den Hinweis auf einige andere Punkte, in denen die göttliche Züchtigung so hoch über der aller menschlichen Väter steht, dass man ihr um so vielmehr sich willig unterwerfen wird. Auf den ersten derselben weist das πρὸς ὀλίγας ἡμέρας hin; denn dasselbe zu beiden Sätzen zu ziehen (Bhm., Bl., Lün., Krtz.), verbieten Wortstellung und Context, da es, um diese Beziehung anzudeuten, nothwendig vor οἱ μὲν stehen müsste und ein Moment der Uebereinstimmung zwischen göttlicher und menschlicher Züchtigung hervorhebe, das dem begründenden Zweck des Satzes ganz fern liegt, ja zuwider ist. Auch können die ὀλίγ. ἡμέρ. (vgl. Apoc. 12, 12. Act. 14, 28), denen nirgends im Context die Ewigkeit gegenübersteht, unmöglich die irdische Lebenszeit bezeichnen, wodurch auch die Erklärung ausgeschlossen wird, welche die väterliche Erziehung dadurch charakterisirt sieht, dass sie

*) Natürlich kann es des Gegensatzes wegen nicht mit den patristischen Auslegern auf die Engel allein bezogen werden, aber ebenso wenig ist bloss der Schöpfer der Seelen gemeint (Calv., Del., Riehm, Moll, Krtz.). Gerade dieser umfassende Ausdruck zeigt recht klar, wie fern der Verf. davon ist, eine creatianische Theorie entwickeln zu wollen im Gegensatz zu der traducianischen, die man ebenso gut aus 7, 10 ableiten könnte, und dass er keinesfalls den Grundtext von Num. 16, 22 im Auge hat (gegen Hfm.), da dort gerade Gott der Gott der Geister in allem Fleisch heisst. Ganz verfehlt ist die Beziehung des Ausdrucks auf Gott als den Schöpfer des neuen geistlichen Lebens in uns (Bl., de W., Thol., Ebr., Wörner, unklar Lün.), wie die Väter sogar an die Geistesgaben dachten; schon der Gegensatz schliesst dieselbe ebenso aus, wie die Beziehung von πατήρ auf die väterliche Fürsorge (Bhm. nach Aelteren).

ihr Absehen nur auf diese Lebenszeit hat (Thol., Ebr., Bisp., Klg. nach Calv., Beng.). Wie dies nicht einmal ausnahmslos von menschlicher Erziehung gilt, so ist ja auch garnicht von der Erziehung überhaupt, sondern von der Züchtigung insbesondere die Rede. Vielmehr sind ohne Zweifel die relativ wenigen Tage der unmündigen Jugendzeit gemeint, in welchen wir der väterlichen Erziehung unterstellt sind und auf welche darum die Zuchtübung derselben berechnet ist*). Schon dieser beschränkte Zweck derselben lässt die menschliche Züchtigung als etwas relativ Werthloses erscheinen; noch mehr das κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς (vgl. Luc. 1, 3. Act. 15, 22), welches besagt, dass dieselbe stattfindet nach dem Bedünken menschlicher Väter, bei dem es an Irrthümern und Missgriffen nicht fehlen kann, ja bei dem oft verkehrte Ziele verfolgt werden, was freilich Hltzh., indem er αὐτοῖς liest und es auf den Fortbau des eigenen Geschlechts bezieht, gänzlich missdeutet. Dem Imperf. ἐπαίδευσιν, das wie V. 9 auf die Jugendzeit zurückweist, gegenüber ist bei dem ὁ δέ natürlich das Praes. παιδεῖν zu ergänzen. Die göttliche Zuchtübung ist immer und mit unfehlbarer Sicherheit ἐπὶ τὸ συμφέρον (1 Kor. 7, 35 Rept. 12, 7), d. h. auf das Heilsame, uns wahren Nutzen Bringende gerichtet. Wie dieses dem fehlsamen κατὰ τὸ δοκ. αὐτ. gegenübersteht, so das εἰς τὸ μεταλαβεῖν (6, 7) τῆς ἀγιότητος (vgl. 2 Kor. 1, 12) αὐτοῦ dem πρὸς ὀλίγ. ἡμέρ.; denn dass dies bloss eexegetische Ausführung von ἐπὶ τ. συμφ. sei (Bl., Lün., Möller u. A.), ist bei dem absichtlichen Wechsel der Präposition eine ganz willkürliche Behauptung. So wenig der erste Gegensatz ein directer und formaler, so wenig dieser (vgl. Wörner). Der Sache nach aber ist eine auf die Theilnahme an der göttlichen Heiligkeit, d. h. auf die eine Bedeutung für die Ewigkeit involvirende Verwirklichung des religiös-sittlichen Ideals (Lev. 11, 44) gerichtete Zucht doch eine unendlich werthvollere als die auf die vorübergehenden Zwecke menschlicher Erziehung berechnete.

*) Dass das πρὸς c. Acc. nicht die Zeitdauer bezeichnen könne (Hfm., Keil), ist allerdings eine willkürliche Behauptung. Vgl. Luc. 8, 13. Joh. 5, 35. 1 Thess. 2, 17. 2 Kor. 7, 8. Allein es liegt in der Natur der Sache, dass, wo es wie hier mit einem eine Absicht involvirenden Verb. verbunden wird, es eine Zeitdauer, für welche die darin ausgedrückte Thätigkeit bestimmt ist, bezeichnet. Freilich ist damit nicht ein Gegensatz angedeutet gegen die übrige Lebenszeit (de W. nach Patr.), sondern nur die Bestimmung der Zuchtübung für die Zeit, welche die väterliche Erziehung überhaupt währt. Ganz fern aber liegt die Reflexion darauf, dass, eben weil dieselbe nur kurze Zeit währt, etwaige Fehler derselben nicht mehr wieder gut gemacht werden können (Del., Riehm).

V. 11 verweist noch auf ein letztes Moment, aus welchem erhellt, dass die Betrachtung des Leidens als väterlichen Zuchtmittels, wie sie der V. 5 f. in Erinnerung gebrachte Schriftspruch an die Hand giebt, dasselbe als etwas überaus Heilsames erscheinen lässt, das man nur als ein hohes Gut achten kann und in dessen Ertragen man darum nicht ermatten darf. Daraus ergibt sich von selbst, dass man nicht dem Wortlaut entgegen das *πᾶσα δὲ παιδεία* auf die göttliche Zuchtübung (Calv., Kuin., Del., Moll, Klg., Hltzh.) beschränken darf, wie es denn auch zweifellos von jeder gilt, dass sie für die Gegenwart zwar (*πρὸς μὲν τὸ παρόν*) d. h. so lange ihr Gegenwärtigsein (vgl. Joh. 7, 6) dauert (vgl. die Anm. zu V. 10), nicht scheint (*οὐ δοκεῖ*, vgl. Act. 17, 18. 25, 27) ein Gegenstand (vgl. zu 10, 39) von Freude zu sein, sondern von Trauer (*χαρᾶς εἶναι ἀλλὰ λύπης*; vgl. zu diesem Gegensatz Joh. 16, 20). Dagegen ist es Künstelei, leugnen zu wollen, dass der Verf. in der Antithese ausschliesslich den Erfolg der göttlichen Zuchtübung im Auge hat (gegen Hfm., Keil u. A.), um die es sich im Zusammenhange allein handelt; denn wenn sich auch der Wortlaut allenfalls irgendwie auf die menschliche Zucht deuten liesse, so zeigt schon das V. 10 über diese Gesagte, dass dies keine Charakteristik ihres specifischen Erfolges sein kann. — *ἵστερον δέ*) vgl. Matth. 4, 2. 21, 29: hinterher aber, d. h. wenn sie überstanden ist, bringt jede Zucht eine Frucht, die sie zu einem hohen Gute stempelt (*καρπὸν* vom Erfolge einer Thätigkeit, wie Röm. 1, 13. 6, 21), die aber doch nur im Blick auf die göttliche Zucht als eine friedenschaffende d. h. den Seelenfrieden, den wir nur im Bewusstsein unserer Gottwohlgefälligkeit haben können, bewirkende bezeichnet werden kann; denn *εἰρηνικόν* nur im Allgemeinen von einer glückseligen (Hfm.), heilsamen (Kuin.), in Ruhe zu geniessenden (Calv., Thol.) Frucht zu nehmen, ist ganz willkürlich. Die Bedeutung ist Jac. 3, 17 dieselbe wie hier, nur dass es sich dort dem Context nach um den Frieden der Gemeinschaft handelt, hier um den der einzelnen Seele. Die Beschränkung auf die durch die Zucht Geübten (*τοῖς δι' αὐτῆς γειγνυσμένοις*, vgl. 5, 14) ergibt sich von selbst, da die, welche der göttlichen Zucht in Murren und Ungeduld widerstreben, natürlich nicht zu der durch sie bezweckten Vervollkommenung ihres Christenlebens gelangen. An den Kampf des Christenlebens zu denken (Ebr., Del., Moll), liegt dem Zusammenhange ganz fern. Ausdrücklich aber bezeichnet das *ἀποδίδωσιν* (vgl. Luc. 19, 8) diese Frucht als einen überreichen Ersatz für die erduldete Trübsal, indem nun mit grossem Nachdruck am Schlusse des Satzes durch den Gen. app. (vgl. 6, 1) bezeichnet wird, worin

jene Frucht besteht, nämlich in normaler gottwohlgefälliger Lebensbeschaffenheit (*δικαιοσύνης*, vgl. 11, 7). Unmöglich kann dieser Gen. ein poss. sein (Klg.), oder bezeichnen, was die Frucht bewirkt (Calov, Heinr., Kuin. u. Aeltere), da sie ja eben nach dem Context die Wirkung der göttlichen Zucht ist, der Sache nach nichts anderes als die Theilnahme an der göttlichen Heiligkeit (V. 10). Gewiss verwandelt diese Frucht das Leid in Freude; aber das ist nicht die Pointe in diesem Schlussgedanken (Hfm.), der vielmehr auf den thatsächlichen Erfolg dieser heilsamen Zucht hinweist, während V. 10 nur von ihrer Absicht geredet war.

12, 12—17. Die Gemeinde und ihre gefährdeten Glieder*). — Mit dem ihm so geläufigen *διό* (3, 7) leitet der Verf. die Folgerung aus seiner Betrachtung über das Leiden ein: Darum, weil dasselbe eine heilsame väterliche Zucht ist, kann er die Leser ermahnen, sich aus der bereits eingetretenen Ermattung und Erschlaffung (V. 3) aufzuraffen. Er thut dies aber, ohne das Bild vom Wettlauf oder gar vom Faustkampf (Chrys., Kuin., Del., Klg.) wieder aufzunehmen, indem er mit dem Bilde aus Sir. 25, 22 auffordert, die erschlafften Hände und gelähmten Kniee wieder aufzurichten. Dass er Jes. 35, 3 und zwar nach dem Grundtexte (Hfm.) im Auge hat, erhellt durchaus nicht, da dort *χεῖρες ἀνειμέναι* steht und das *ἀνορθώσατε* (vgl. Luc. 13, 13) jedenfalls ein von ihm gebildeter Ausdruck ist. Hltzh. denkt schon hier an einzelne Gemeindeglieder, die man aufrichten soll. — V. 13 schliesst mit *καί* eine Ermahnung an, die ebenso nach Prov. 4, 26 (*ὁρθὰς τροχίᾳς ποιεῖ σοῖς ποσίῃν*) gebildet ist. Nicht mit ihren Füßen sollen sie gerade Bahnen wandeln (Bl., de W., Lün., Thol. nach Vulg., Luth.), sondern, wie seit Ebr. die Meisten erkennen, für ihre Füße sollen sie gerade Gleise herstellen d. h. alle Mittel anwenden, welche dazu helfen können, dass Alle mit der neugewonnenen Kraft auch sicher dem Ziele zuwandern.

*) V. 13. Die Rept. (Lehm., WH. a. R. nach ADKL) *ποιήσατε* ward leichter nach *ἀνορθώσατε* conformirt als *ποιεῖτε* (NP) nach den LXX. Ist dieses echt, so ist auch der zufällige Hexameter zerstört, in dem Del. den Verf. zum Dichter geworden sieht und den Ew. gar einem hellenistischen Dichter entlehnt glaubte. — V. 15 haben AP (Lehm., WH.txt., Trg. a. R.) nach V. 11 *δι' αὐτῆς* st. *διὰ ταύτης*, und die Rept. lässt den unverständenen Art. vor *πολλοί* fort (DKLP). — V. 16. Die fehlerhafte, aber in der späteren Gracität nicht beispieldlose Form *ἀπέδωτο* st. *-δοτο* (wie von *δίδω*) haben Lehm., WH. nach AC aufgenommen, und sie ist vielfach im N. T. noch viel stärker bezeugt. Die Rept. (DKLP) hat *αὐτου* st. *εαυτου*.

Von dem nach 10, 20 durch Christum gebahnten Wege ist ja nicht die Rede (gegen Lün.), und die Vermischung des Christlichen mit Jüdischem oder der Rückfall in's Judenthum (Bl. u. A.) wäre ja nicht ein krummer Weg statt eines geraden, sondern ein völliges Abirren vom Wege. Vor Allem zeigt der Absichtssatz, dass es sich nicht um das handelt, was der Einzelne thun soll, um das Ziel zu erreichen, sondern was die ganze Gemeinde thun soll, damit nicht das lahme Glied am Körper der Gemeinde (ἵνα μὴ τὸ χωλόν) ganz sich vom rechten Wege abwende (ἐκτραπή, vgl. 1 Tim. 1, 6). Es ist eben etwas ganz Anderes, wenn alle Genossen der Gemeinde nach V. 12 an ihren Gliedern wie gelähmt d. h. in ihrem Wandel erschlaft sind, und wenn ein einzelnes Gemeindeglied als ein bereits hinkendes bezeichnet wird (vgl. 1 Reg. 18, 21. Psalm 18, 46). Man darf da nicht das aus dem Vorigen nur nachklingende Bild im Einzelnen fortspinnen wollen, wie noch Hfm. thut; denn wie er mit Recht die ohnehin unnachweisliche passivische Bedeutung des ἐκτρέπεσθαι: verrenkt werden (Bl., de W., Ebr., Krtz., Ew. nach Grot., Carpz. u. Aelteren) ablehnt, so zeigt das ἰαθῇ δὲ μᾶλλον, dass das Bild ganz verlassen ist, da ja durch die Herrichtung gerader Wege ein gelähmtes Glied im eigentlichen Sinne nicht geheilt werden kann (ἰᾶσθαι bildlich, wie 1 Petr. 2, 24), wie ja auch schon die Lahmheit an sich es nicht ist, die ein Abweichen vom Wege veranlasst, wie man dies auch herauszukünsteln versuche. Vielmehr ist danach das lahme Glied als ein in seinem geistlichen Leben schwer erkranktes gedacht, das nur geheilt werden kann, wenn die Gesamtgemeinde alles thut, um sich selbst und damit auch jedem einzelnen Gliede, das in Gefahr ist, vom rechten Wege abzuweichen, ein Erreichen des Zieles zu ermöglichen, was ja geschieht, wenn jedem der gerade Weg vorgezeichnet wird. — V. 14 kann unmöglich einen neuen Absatz beginnen (de W.), da ja nun erst eigentlich gesagt wird, was V. 13 im Bilde gefordert war. Daher kann aber auch der Friede, dem sie nachjagen sollen (εἰρήνην διώκετε, vgl. Röm. 14, 19), unmöglich der Friede mit allen Nichtchristen sein, den sie suchen sollen, um sich nicht unnöthige Erschwerungen ihres Christenlaufes zu schaffen (Hfm., Keil, Hltzh.). Freilich ist auch nicht die Eintracht untereinander im Allgemeinen gemeint, als ob μετ' ἀλλήλων stände (so gew.), oder dieselbe auf Christen und Nichtchristen auszudehnen (Lün., Krtz. u. A.); sondern das μετὰ πάντων (ohne ἀνθρ., wie es Röm. 12, 18 steht) deutet offenbar auf die erkrankten, in Gefahr schwebenden Glieder hin, welche man nicht durch Eifern und Streiten mit ihnen von der Ge-

meinschaft vollends abdrängen, sondern durch die Eintracht mit ihnen auf die rechte Bahn zurückzuführen suchen soll (vgl. de W.). In diesem Zusammenhange kann das damit verbundene καὶ τὸν ἁγιασμόν unmöglich die Heiligung im paulinischen Sinne (Röm. 6, 19. 22) bezeichnen, so dass es der allgemeinere Begriff wäre, unter den die εἰρήνη befasst ist (Lün., Del.), oder gar die Keuschheit im engsten Sinne (Patr., Beng. u. A.), sondern nur die Gottgeweitheit der Gemeinde, welche durch das Abweichen jedes Einzelnen von dem gottgewiesenen Wege verloren geht und ohne die doch Keiner (οὐ χωρὶς οὐδεὶς) das Ziel erreichen kann. Wenn dieses als das Schauen Jehova's (ὁψεται τὸν κύριον, vgl. Matth. 5, 8. 1 Joh. 3, 2) bezeichnet wird, so kann dabei nicht an Christum (Bhm., Bl., de W.) gedacht oder die Beziehung auch nur unbestimmt gelassen werden (Lün., Wörner), da diese Bezeichnung offenbar gewählt ist, um anzudeuten, warum keiner der jener Gottgeweitheit entbehrt, in die Gottesnähe gelangen kann, welche allein dies Schauen Gottes ermöglicht. Dass aber hier überall nicht an das gedacht ist, was der Einzelne zu seinem Heile zu thun hat, sondern ausschliesslich an das, was die ganze Gemeinde zu thun hat, um die V. 13 bildlich gefasste Mahnung zu befolgen, zeigt der folgende Participialsatz.

V. 15 f. ἐπισκοποῦντες) geht natürlich nicht wie 1 Petr. 5, 2 Rept. auf die Vorsteher (Bhm.), sondern auf alle Gemeindeglieder (vgl. 10, 24), welche darauf Acht haben sollen, dass kein einziges vom rechten Wege abkomme (V. 13). Aber nicht, dass zu der Sorge um das eigene Heil (V. 14) das Wachen über die Anderen hinzukommen solle (Lün.), ist gesagt, sondern was in und mit dem V. 14 geforderten διώκειν, und keineswegs bloss mit dem διώκ. τ. ἁγιασμόν (so gew.; doch vgl. Keil), erreicht werden soll. Dann aber ist es nur natürlich, dass es nicht heisst: μὴ τις ὑστερῇ, sondern ὑστερῶν scil. ᾧ; denn nicht darum handelt es sich, dass ein einzelnes Verhalten eines Einzelnen verhütet werde, sondern dass die Gesamtgemeinde durch ihr Verhalten dafür Sorge trage, dass nicht irgend ein Gemeindeglied ein solches sei, wie es hier geschildert wird*). Das mit ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ

*) Wenn also von Heinr., Bl., de W., Lün., Del., Krtz., Ew. behauptet wird, die Wahl des Temp. periphr. sei hier unmotivirt, so ist das gerade Gegentheil der Fall; dagegen ist die angebliche Wiederaufnahme des Subjects in μὴ τις ὅλῃα nicht nur unmotivirt, sondern das ἐνοχλῇ kann garnicht Prädikat zu τις ὑστερῶν sein, da es dazu nicht passt (vgl. Hfm.). Freilich darf man nicht ein ᾧ im Sinne von „damit nicht vorhanden sei“ ergänzen (Hfm.), wie gerade die

θεοῦ verbundene ὑστερῶν kann nur, wie Sir. 7, 34, bezeichnen, dass einer von der Gotteshuld sich abwendet, ihr den Rücken kehrt, die ihm durch Christum in der messiasgläubigen Gemeinde wiedergewonnen ist (vgl. zu 4, 16). Das geschieht freilich nicht durch Sittenlosigkeit (Lün.), sondern dadurch, dass er, gleichgültig geworden gegen die christlichen Heilsgüter, sich der christlichen Gemeinschaft entzog (10, 25) und so völlig vom rechten Wege abkam (V. 13). Die Wiederaufnahme des μή τις schliesst schon an sich aus, dass hier von einem ganz verschiedenen Subject die Rede ist (Hfm., Keil); sie bezeichnet vielmehr nur von einer anderen Seite her, was ein so beschaffenes Gemeindeglied für die Gesamtgemeinde ist. Mit Worten aus Deut. 29, 17 sagt der Verf.: Damit nicht „eine Wurzel voll Bitterkeit aufschliessend Beschwerde anrichte“ und erklärt dies sofort selbst damit (καὶ διὰ ταύτης μιανθῶσιν οἱ πολλοί), dass durch ein solches Gemeindeglied die Heiligkeit der Gesamtgemeinde (V. 14), welche hier dem Einzelnen gegenüber als die Mehrzahl bezeichnet wird (vgl. Röm. 5, 15. 19), befleckt (vgl. Joh. 18, 28) und so um den Charakter der Gottgeweihtheit gebracht wird, den nach alttestamentlicher Anschauung jedes einzelne abtrünnige Glied aufhebt*). — V. 16. Auch das dritte μή τις, das unmöglich

nachher von dem Verf. benutzte Stelle Deut. 29, 17 zeigt. Dass aber durch die Erinnerung an diese Stelle (ἐξέκλινεν ἀπὸ κυρίου) die Verbindung des ὑστερ. mit ἀπό motivirt sei, wird ganz grundlos von Bhm., Bl., de W. vermuthet.

*) Der Verf. hat offenbar einen Text vor sich, wie ihn unser Cod. Alex. (μή τις ἐστὶν ἐν ὑμῖν ῥίζα πικρίας ἂν φύουσα ἐνοχλῇ) in dem sinnlos angefügten καὶ πικρία bereits mit dem ursprünglichen (Cod. Vat.: — ῥίζα ἂν φύουσα ἐν χολῇ καὶ πικρία) vermischt zeigt. Dass der Cod. Alex. nach unserer Briefe geändert sei, wie Del., Hfm., Keil, Hltzh. u. A. annehmen, um den Verf. einen offenbar durch Versehen verderbten Text nicht benutzen zu lassen, ist schon darum ganz unwahrscheinlich, weil eine absichtliche Aenderung des ἐν χολῇ in ἐνοχλῇ Seitens unseres Verf. nicht eine „leichteste Abänderung“ wäre, sondern eine wunderliche Verdrehung des Wortsinns durch Umstellung der gleichen Buchstaben. Den Gen. πικρίας kann der Verf. nur als Gen. qualit. genommen haben, da sowohl die Erklärung desselben durch Gift, wie die von ῥίζα durch Gewächs (Hfm.) eine Reflexion auf den Urtext voraussetzt, den der Verf. um so weniger kennt, als er so ganz von ihm abweicht. Dass eine Wurzel voll Bitterkeit, wenn sie aufwächst, oder die aus ihr aufwachsende Pflanze auch bittere Früchte trägt, liegt in der Natur der Sache, nicht im Ausdruck (gegen de W., Lün., der gar an das ewige Verderben als die bittere Frucht unheiligen Wandels denkt). Dieses Bild darf man aber nicht willkürlich deuten (Del.: Verbitterung gegen den Glauben, Krtz.: bitterer Schmerz um den Verlust des Gliedes, vgl. Hfm., Keil, welche die Deutung aus dem Zusammenhange des Grund-

durch *ἐνοχλή* (Lün.), sondern, wie hier fast allgemein zugestanden wird, nur durch *ἡ* und zwar im Sinne der reinen Copula ergänzt werden kann, hebt wieder von einer anderen Seite die ungeheure und verhängnisschwere Grösse der V. 15 charakterisirten Sünde hervor, indem ein solcher ein Hurer ist oder ein Mensch profanen Sinnes wie Esau. Dass hier *πόρνος* nicht im eigentlichen Sinne, wie 1 Kor. 5, 9 ff. steht (so Bl., de W., Lün., Krtz., Hfm., Keil, Hltzh. nach Patr., Calv., Grot. u. Aelteren), zeigt der ganze Zusammenhang; es kann nur den Abfall von dem lebendigen Gott (3, 12), den das *ἵστερεῖν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ* (V. 15) involvirt, nach alttestamentlicher Auffassungsweise als Hurereisünde bezeichnen. Dem allein entspricht auch die Verbindung mit *ἡ βέβηλος* (vgl. 1 Tim. 1, 9), da einer, der profanen Sinnes ist, alles Heilige gemein achtet und behandelt. Dazu ausschliesslich gehört das *ὡς Ἡσαῦ* (gegen Del.), da ja dem Esau in keinem Sinne Hurerei vorgeworfen wird, auch nicht wegen seiner Verbindung mit kanaanitischen Weibern; vielmehr sagt der Relativsatz (*ὅς*) deutlich genug, worin sich der profane Sinn Esau's zeigte. Nämlich um den Preis (*ἀντί*, wie V. 2) eines einzigen Essens, wie das von Jakob bereitete (Gen. 25, 29) nach V. 28 bezeichnet wird (*βρώσεως μιᾶς*), verkaufte er seine Erstgeburt (*ἀπέδοτο τὰ πρωτοτόκια ἑαυτοῦ*, wörtlich nach Gen. 25, 33). Gerade so aber handelt der, welcher um den Preis der Aussöhnung mit seinen (ungläubigen) Volksgenossen den Glauben an den Messias aufgibt und damit die Heilsgüter des Christenthums geringachtet.

V. 17. Die verhängnissvolle Bedeutung dieser Sünde erläutert der Verf. durch die Verweisung auf die den Lesern wohlbekannte Folge, welche dieselbe für Esau hatte; und dass der Verf. dabei diese Folge als eine unwiderrufliche qualificirt im Sinne von 6, 4 ff., zeigt auf's Neue, dass V. 15 f. nur die Eine unvergebbare Abfallssünde gemeint ist. Das *ἴστε γάρ* (Eph. 5, 5. Jac. 1, 19) imperativisch zu nehmen (Vulg., Luth., Keil), liegt gar kein Grund vor; es ist ja allen Lesern wohl bekannt, was nachher geschah und dass es, wie das *ὅτι καὶ μετέπειτα* (Judith 9, 5) sagt, auch ganz dieser seiner Sünde als die natürliche Folge entsprach. Um welches Nachher es sich handelt, deutet das *θέλων κληρονομήσαι τὴν εὐλογίαν*

textes ableiten), da der Verf. selbst es deutet, zwar nicht von der Verführung der Gemeinde (Bl., Lün., Del.), was ja *μαίνεin* nicht heisst, sondern von der bitteren Frucht, die in der Entweihung der Gesamtgemeinde durch das abtrünnige Glied liegt.

an. Gemeint ist die bestimmte Segnung, die ihm als dem Erstgeborenen gebührte und alle dem Abraham und seinem Samen gegebenen göttlichen Verheissungen auf ihn übertrug (vgl. Gal. 3, 14), weshalb auch das *κληρονομήσαι* sicher nicht bloss die Besitzerlangung (gegen Lün., Hfm. u. A.) bezeichnet, sondern die Erlangung eines ihm zustehenden Erbtheils; denn gemeint ist ja eben jenes Erstgeburtsrecht, das er einst so schnöde verachtet hatte (V. 16) und nun gern gehabt hätte (Gen. 27, 34). Dass das *ἀπεδοκιμάσθη* (vgl. Luc. 9, 22. 17, 25) sich auf die göttliche Verwerfung bezieht (de W.), die in der definitiven Ausschlüssung von dem Erstgeburtssegen lag, erhellt aus dem ganzen Zweck dieser Begründung; die Beziehung auf die Abweisung durch den Vater (Theoph., Beza, Grot., Bhm., Thol., Hfm.) widerspricht dem Wortlaut, auch wenn man hinzufügt, dass sie in Folge göttlicher Leitung geschah (Bl., Lün., Del., Keil). Höchstens könnte man sagen, dass die göttliche Verwerfung sich durch die väterliche Abweisung (Gen. 27, 33. 38) vollzog; aber darauf wird hier eben nicht reflectirt und konnte garnicht reflectirt werden, da der Grund der Abweisung durch Isaak nach Gen. 27, 35 ja einer war, der nichts weniger als eine Verwerfung Esaus involvirte, dem er ja auch einen Segen, wenn auch nicht den erbetenen, ertheilte (27, 39 ff.). Ganz im Einklang mit 6, 6 ff. wird vielmehr diese göttliche Verwerfung dadurch begründet, dass Esau zu Sinnesänderung nicht mehr Raum fand (*μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εἶρεν*), was freilich nicht bloss heissen kann, dass eine in ihm vorhandene Sinnesänderung nicht mehr zur Geltung kommen, den einmal verscherzten Segen ihm nicht wiedergewinnen konnte (Calv., Bl., Riehm, Hfm.), nicht einmal dass ihm nicht durch Aufschiebung des göttlichen Verwerfungsurtheils die Möglichkeit der Sinnesänderung gegeben ward (de W. nach Sap. 12, 10), sondern dass in Folge des göttlichen Verstockungsgerichts ihm die Möglichkeit, seinen Sinn zu ändern, abgeschnitten war (vgl. Beng., Del., Keil), wie es bei denen geschieht, die nach allen Heilserfahrungen dennoch abfallen*). Das *καίπερ* (5, 8)

*) Ganz wortwidrig sucht man diesen Gedanken zu umgehen, indem man bei *μετάνοια* an die Umstimmung Isaaks denkt, die ihm nicht gelang (Schulz, Bhm., Paulus, Thol., Ebr., Bisp., Lün., Moll, Krtz. nach Beza, Calov u. Aelteren). Denn von Isaak ist im Zusammenhang keine Rede, weshalb man den Gedanken an ihn schon in das *ἀπεδοκιμάσθη* hineinzuxegesiren suchte, und einer Sinnesänderung bedurfte Isaak garnicht, da es ihm nach Gen. 27, 35 schmerzlich genug war, dass Jakob mit List dem Bruder den Segen vorweg genommen hatte. Auch beweist die Stelle Act. 25, 16 gerade deutlich genug, dass das *ὅτιον λαμβάνειν* = *εὐρίσκειν* nur heissen kann: Raum für etwas em-

μετὰ δακρύων (5, 7) ἐκζητήσας (11, 6) αὐτήν hebt das Tragische dieses Erfolges noch stärker hervor, indem es besagt, dass er jenen Raum zur Sinnesänderung nicht fand, obwohl er sie mit Thränen suchte. Das αὐτήν auf τὴν εὐλογίαν zu beziehen (Theoph., Beng., Bl., Del., Riehm, Hfm., Keil, Wörner), ist ganz unmöglich, da dann der Satz μετανοίας—εὔρεν parenthesirt werden müsste und doch die Correlation von εὔρεν und ἐκζητήσας auf die engste Zusammengehörigkeit beider Sätze hinweist, wie die, welche die μετάνοια auf die Umstimmung Isaaks deuten (s. d. Anm.), zugestehen. Dass es dann αὐτόν heissen müsste, ist ein nichtiger Einwand, der höchstens bei der de W.'schen Fassung einigen Schein hätte; denn was Esau suchte, war doch immer die Sinnesänderung selbst, wenn auch die Erfolglosigkeit seines Suchens dadurch ausgedrückt wird, dass er keinen Raum zu ihr fand. So mit Recht schon Patr., Luth., Grot., de W., Reuss. Der Verf. sah in den Thränen Esaus Gen. 27, 38 nicht bloss das Verlangen nach dem verscherzten Erstgeburtssegne, sondern das Verlangen, die Geringsachtung desselben, welche er nach V. 16 bewiesen, durch die höchste Würdigung desselben wiedergutzumachen, wozu ihm die Möglichkeit durch das göttliche Verstockungsgericht abgeschnitten war. Aber keineswegs sah er darin die Sinnesänderung selbst, unter der er eben nicht verstand, was wir Reue oder Busse nennen, sondern die tatsächliche im Leben bewährte Umwandlung der Gesinnung.

12, 18—24. Der alte und der neue Bund *). — Die grossartige rhetorische Schilderung dessen, was den Messias-

pfangen oder finden, was der Raumsuchende (vgl. 8, 7) thun will, und nicht für etwas, das ein Anderer thun soll. Die Stelle Röm. 12, 19 gehört aber garnicht hierher, da das τόπον διδόναι ja durch sich selbst darauf hinweist, dass man einem Anderen für sein Thun Raum gewährt. Hltzh. denkt an den Raum, der seiner Sinnesänderung entsprach und nur in Selbstständigkeit neben dem Bruder, nicht in Unterordnung unter ihn (Gen. 27, 40), zu erlangen war!

*) V. 18. Das ορει nach ψηλαφωμενω (Lchm. nach DKL Rept.) ist gegen die Autorität von SAC u. fast aller Versionen nicht zu halten, zumal ein Grund des zufälligen Wegfalls nicht ersichtlich und dagegen die Hinzufügung nach V. 22 so nahe lag. S. d. Ausl. Statt σοφω hat die Rept. σκοτω (L) aus den LXX (Deut. 4, 11), woher auch der Zusatz der Rept. in V. 20 η βολιδι κατατοξευθησεται (Exod. 19, 13), den nur Min. haben. — V. 19 lässt WH.txt. nach NP das überflüssige μη nach παρητησ. weg, das schwerlich zugesetzt ward. — V. 21 haben Trg., WH. nach ND am Rande die ganz ungebräuchliche Form εκτρομος, die offenbar dem εκροβ. mechanisch conformirt ist. — V. 23 stellt die Rept. εν ουρανοις vor απογεγορ. (K), und liest V. 24 κρειττονα st. κρειττον nach Min.

gläubigen zu Theil geworden beim Eintritt in den neuen Bund im Vergleich mit dem, was Israel bei der Stiftung des alten Bundes erlebte, schliesst sich begründend an; aber nicht an die Ermahnung zur Heiligung (Del., Lün., Moll; Krtz.), da eben von der Exod. 19, 10. 14 geforderten Heiligung im Folgenden keine Rede ist, aber auch nicht an die ganze Ermahnung V. 12—17 (Hfm., Keil), da das Folgende auf V. 12 ff. keine Beziehung hat, sondern ausschliesslich an die in V. 15 ff. liegende Warnung vor Abfall (Bl., de W.), dessen Verwerflichkeit durch jene Schilderung in das grellste Licht tritt. Das *οὐ γὰρ προσεληλύθατε* erinnert also die Leser daran, dass ihr Hinzutritt zur neutestamentlichen Gemeinde, kraft dessen sie noch jetzt als Glieder derselben dastehen (bem. das Perf.), nicht geartet gewesen sei wie der Israels zum Sinai am Tage der ersten Bundesstiftung. Eben weil dem Verf. aber schon hier das *προσῆλθετε καὶ ἔστητε ὑπὸ τὸ ὄρος* aus Deut. 4, 11 vorschwebt, hebt er hervor, dass nicht wie dort ihr Zutritt zur Gemeinde sich vollzog durch den Zutritt zu einem Orte, der seiner Natur nach mit Händen betastet wird, überhaupt nicht zu irgend etwas Greifbarem (*ψηλαφωμένων*, vgl. Luc. 24, 39. 1 Joh. 1, 1), und nennt nun weiter die dort erwähnten Erscheinungen: und zu entzündetem Feuer (*καὶ κεκαυμένων πυρί*, vgl. Deut. 4, 11: *καὶ τὸ ὄρος ἐκαίετο πυρί*) und zu Dunkel und Finsterniss und Windsbraut (*καὶ γνώφῳ καὶ ζόφῳ καὶ θυέλλῃ*, vgl. Deut. 4, 11, wo nur in unserem LXXtext: *σκότος κ. γνώφος κ. θύελλα* steht), die alle nicht nur ebenso sinnenfällig, sichtbar und hörbar, sondern noch insbesondere schreckhafter Art waren*). — V. 19 verbindet

*) Der einzige Ausleger, der dem zwingenden Gewicht der äusseren und inneren textkritischen Gründe folgt, Hfm., hat die richtige Lesart erst verdächtig gemacht durch die unmögliche Verbindung des *ψηλ.* mit *κεκ. πυρί*. Denn eben weil „man weiss, wie es thut, wenn man es anrührt“, wird Feuer nicht betastet und kann nicht betastet werden, ehe es angezündet ist. Es könnte also wenigstens das *ψηλ.* unmöglich vor *κεκ.* stehen, da letzteres eben nicht heisst, dass es „vor ihren Augen entbrannt war und also den schreckenden Anblick einer aufflammenden Lohe“ bot. Soviel einfacher die recipirte Lesart scheint, so unhaltbar ist sie, da sie den Gedanken involvirt, als sei der Zutritt, um den es sich handelt, wesentlich ein Zutritt zu einem Berge, nur nicht zu einem greifbaren, wie dem Sinai, während doch der Zutritt zur neutestamentlichen Gemeinde überhaupt nicht in dem Hinzutreten zu irgend einem betastbaren Orte oder Gegenstände besteht. Die Unterscheidung des *ψηλαφωμένων* von *ψηλαφητόν* (Del., Lün., Moll) ist eine Spitzfindigkeit, da das, was seiner Natur nach betastet wird, eben ein Betastbares ist und der Ausdruck ganz der Weise unseres Verf. entspricht. Vgl. das *φαινό-*

damit in Reminiscenz an Exod. 19, 16 den Posaunenschall (*καὶ σάλπιγξ ἤχῳ*), von welchem die Stimme der Worte begleitet war (*καὶ φωνῇ ῥημάτων*, nach Deut. 4, 12), mit denen Gott die Zehngebote publicirte. Auch diese Stimme ist aber als eine schreckhafte gedacht, da der Relativsatz von ihren Hörern (*ἧς οἱ ἀκούσαντες*; zu *ἀκ. τινός* vgl. 3, 7) sagt, dass sie sich verbaten (*παρητήσαντο*) d. h., wie der Sprachgebrauch zeigt (Luc. 14, 18 f. Act. 25, 11), gleichsam um Entschuldigung bittend ablehnten, dass noch ein Wort ihnen hinzugefügt werde. Ueber das pleonastische *μή* nach Verbis der Verneinung vgl. Win. § 65, 2, β. Das *προσθεῖναι αὐτοῖς* (sc. den Hörenden) *λόγον* ist im Ausdruck offenbar bestimmt durch Deut. 5, 25 (*προσθώμεθα ἡμεῖς ἀκοῦσαι τὴν φωνὴν κυρίου*). — V. 20. Da das *οὐ γάρ* V. 18 offenbar ein *ἀλλά* erwarten lässt (vgl. V. 22), so giebt sich dieser Begründungssatz als Parenthese zu erkennen (gegen Keil). Begründet aber wird jene Ablehnung zunächst daraus, dass sie nicht ertrugen (*οὐκ ἔφερον γάρ*, vgl. Röm. 9, 22), was befohlen ward (*τὸ διαστελλόμενον*) und was als die Spitze von Exod. 19, 12 f. dahin zusammengefasst wird: Auch wenn ein Thier den Berg anrührt, soll es gesteinigt werden. Hier erst erfahren wir also, dass es ein Berg war, zu dem sie herzugetreten waren, und dass von ihm herab die Stimme erscholl. Denn jenes Gebot liess den Berg als ein so unnahbares Heiligthum erscheinen, dass eine von ihm her erschallende Stimme sie in Furcht und Schrecken versetzte*). — V. 21 fügt mit *καί* ein zweites Moment an, das jene Weigerung des Volkes erklärt, nämlich

μενα u. *βλεπόμενον* 11, 3, *τὰ σαλευόμενα* u. *μή σαλ.* 12, 27. Das Fehlen des *ὅρει* verbietet auch die ohnehin wortwidrige Deutung des *ψηλαφ.* von der Berührung des Berges durch Gottes Blitz nach Exod. 19, 18. Psalm 104, 32 (Beng., Heinr. u. A.), sowie die Verbindung des *κεκαυμ.* damit (Bl., de W., Thol., Ebr., Lün.), die durch die folgenden dem *πυρί* offenbar coordinirten Dative unmöglich gemacht wird. Dass schon hier der Verf. Exod. 19, 18 im Auge habe und nur mit Deut. 4, 11 combinire (Hfm., Hltzh.), ist bei der durchgängigen Anlehnung an letztere Stelle offenbar unrichtig.

*) Das *τὸ διαστελλόμενον* geht also nicht auf den Inhalt der zehn Worte (Oec., Theoph., Schlicht.), da sonst das Folgende ganz verbindungslos bleibt, sondern ist Einführung des Citats. Das Verbum steht sonst allerdings im N. T. medial (Act. 15, 24); allein hier es von dem verordnenden Gotteswort zu nehmen (Del., Keil nach Aelteren), ist sehr unnatürlich; es ist Passiv von dem auch sonst vorkommenden *διαστελλεῖν* (Ezech. 3, 19 ff.), und das Part. Praes., obwohl artikulirt, erhält durch das Verbum *ἔφερον* imperfectische Geltung. In dem *κἂν θηρίον θίγῃ τοῦ ὄρους, λιθοβοληθήσεται* ist jedes Wort aus der Exodusstelle entnommen, nur dass unser LXXtext *κτιῆνος* hat statt *θηρίον* (Act. 11, 6. 28, 4).

dass Moses selbst durch die Erscheinungen, welche die Publication des Gesetzes begleiteten, in Furcht und Schrecken versetzt war. Dazu musste aber parenthetisch der Ausruf eingeschaltet werden: οὕτως φοβερὸν ἦν τὸ φανταζόμενον. Zu dem das Adj. steigernden οὕτως vgl. Marc. 4, 40. Gal. 3, 3. Apoc. 16, 18, zu φοβερὸν vgl. 10, 27. 31, zu τὸ φανταζόμενον (nur hier) vgl. das τὸ διαστελλόμενον V. 20. So furchtbar war die Erscheinung, die sich nach V. 18 Augen und Ohren darbot, dass Moses sprach (εἶπεν): ich bin furchtsam und erschrocken. Dieser Ausspruch findet sich im A. T. nicht; denn Deut. 9, 19 steht das καὶ ἔκφοβός εἰμι von der Furcht vor dem Zorne Gottes, die Moses nach der Anbetung des goldenen Kalbes empfand, und Act. 7, 32 heisst es von Moses bei der Erscheinung im feurigen Busche: ἔντρομος γεγόμενος. Ob der Verf. denselben aus der Tradition geschöpft (Beza, Schlicht., Heinr., Wörner u. A.) oder ob ihm eine ungenaue Reminiscenz an die Deuteronomiumstelle vorschwebte (Bl., Lün., Krtz. u. A.), muss dahingestellt bleiben *).

V. 22 f. führt nun mit ἀλλὰ προσεληλύθατε die durch die Negation in V. 18 f. vorbereitete Aussage darüber ein, was den Messiasgläubigen durch den Eintritt in den neuen Bund zu Theil geworden. Wohl ist die himmlische Gottesstadt auch für sie noch ein Hoffnungsziel; aber da Gott dieselbe bereits in Bereitschaft gesetzt hat (11, 10. 16) und der neue Bund ihnen die unmittelbar bevorstehende Erreichung dieses Zieles gewährleistet, so sind sie mit ihrem Eintritt in die Gemeinde bereits zu dieser ideell im Himmel vorhandenen Gottesstadt als ihrem seligen Ziele herzugetreten. Dieselbe wird hier aber im Gegensatz zu dem Berge Sinai (gegen de W.), an dem jene Erlebnisse Israels spielten (V. 20), und nach dem Typus der irdischen Gottesstadt charakterisirt durch den Berg Zion, auf dem diese gegründet (Σιὼν ὄρει), und als die Stadt des

*) Die Aelteren verbanden unmittelbar καὶ οὕτως φοβερὸν κτλ. (Vulg., Luth., Beng. u. A.) und so noch Hfm.; aber dass dann statt des zu erwartenden ὥστε asyndetisch jenes Moseswort „anhangsweise“ angefügt wird, ist unerträglich hart und wird durch die Betonung des Subjects nicht entschuldigt. Ebensowenig kann das καὶ steigernd im Sinne von: sogar genommen werden (Carpz., Schulz, Bhm. u. A.), da es dann unmittelbar vor Μωϋσ. stehen müsste. Die Steigerung liegt in der Sache und nicht im Ausdruck (vgl. Del., Lün.). Das Richtige hat schon Beza. Das Moseswort denkt Calov aus unmittelbarer Inspiration geflossen. Del., Hfm., Keil, Hltzh. beruhigen sich damit, dass die Deut. 9, 19 ausgesprochene Furcht ein Beweis des Eindrucks war, den Moses von der Offenbarung Jehova's bei der Gesetzespromulgation empfangen hatte.

lebendigen Gottes (καὶ πόλει θεοῦ ζῶντος), die darum sich lagert, weil der auf Zion Thronende in ihr seine Wohnung hat, weshalb sie endlich bezeichnet wird als das himmlische Jerusalem (ἐπουρανίῳ, wie 11, 16)*). Es bestätigt sich also, was V. 18 gesagt war, dass sie nicht zu einem greifbaren, überhaupt nicht sinnenfälligen Ort hinzugetreten sind, sondern zu dem idealen Ziele der vollendeten Gottesgemeinschaft, das nur der Glaube schaut und in Hoffnung bereits besitzt. Ist dieses aber einmal als himmlische Gottesstadt gedacht, so muss dieselbe auch eine Bewohnerschaft haben, die sich der Gemeinschaft mit dem dort wohnenden Jehova erfreut; und da alle Gläubigen des alten und neuen Bundes zu dieser Heilsvollendung erst mit der Wiederkunft Christi gelangen, so können das nur die Engelmyriaden sein (καὶ μυριάσιν ἀγγέλων, vgl. Deut. 33, 2. Apoc. 5, 11), die ja auch nach Psalm. 68, 17 f. den auf Zion thronenden Jehova umgeben. Diese werden aber durch eine Apposition, die sich ganz wie das ἱερ. ἐπουρ. anschliesst, nicht als das Kriegsheer Jehova's bezeichnet, wie in der Psalmstelle, sondern als eine Festversammlung (πανηγύρει, wie Ezech. 46, 11. Hos. 2, 11. 9, 5. Am. 5, 21), weil in der nach dem Typus Jerusalems gedachten Gottesstadt die Volksgemeinde sich nur um ihren Gott versammelt, wenn sie seine hohen Feste feiert**). — V. 23.

*) Dass der Zion zugleich als Berg und Stadt Gottes bezeichnet werde (Hfm., Hltzh.), ist eine ebenso seltsame Behauptung, wie dass ἐπουρανίῳ zu allen drei Gliedern gehöre (Bhm., Kuin.). Aber auch das Ἱερουσ. ἐπουρ. ist nicht bloss Appos. zu πόλει (Del., Keil), da die Gottesstadt nur als die um den Zion gelagerte das himmlische Gegenbild Jerusalems ist, sondern Apposition zu beiden Gliedern. Wie Zion der Berg ist, auf dem Jehova wohnt (Psalm 68, 17), so ist Jerusalem die Stätte seines Wohnens (Matth. 5, 35). Dass sie zugleich die Stätte seines Volkes ist, daran ist hier noch nicht gedacht (gegen Del., Moll, Riehm). Die Erkünstelung eines siebenfachen Gegensatzes gegen V. 18 f. (Beng., Del., Klg.) fällt mit der richtigen Lesart, wonach V. 18 ὅρει fehlt, von selbst weg.

**) Gegen diese natürlichste Construction (Patr., Luth., Calv., Grot., Ew., Keil u. A.) macht man vergeblich geltend, dass das πανηγύρει vereinsamt nachschleppe und besser μυριάδων ἀγγέλων πανηγ. geschrieben wäre, da der Parallelismus mit dem ersten Ausdruck dieselbe fordert und vielmehr die zwei subordinirten Genitive sehr schwerfällig wären. Ganz unnatürlich wäre, καὶ μυριάσιν für sich zu nehmen und ἀγγέλων πανηγ. als Apposition dazu (Bhm., Bisp., Moll nach Alteren), oder gar dem biblischen Sprachgebrauch zuwider, der bei den Myriaden stets an die Engel denkt (Jud. V. 14, vgl. Dan. 7, 10), das καὶ ἐκκλησ. u. s. w. mit dieser Apposition zu verbinden (Beng., Schulz, Bl., Ebr., Del., Riehm, Klg., Wörner). Der Verbindung aller aufgezählten Stücke durch καὶ widerspricht es, πανηγ. mit καὶ ἐκκλ. zu

Der Hinzutritt zu dieser himmlischen Gottesstadt vollzieht sich durch den Hinzutritt zu der irdischen Gemeinde und ist daher zugleich ein Zutritt zur Gemeinde der Erstgeborenen (*καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων*); denn *ἐκκλησ.* ist überall im N. T. die irdische Gemeinde und kann darum nicht auf die Engel gehen (Krtz., Hltzh. nach Aelteren, vgl. dagegen 1, 6 und die vor. Anm.), auch nicht auf die Patriarchen und Frommen des alten Bundes (Calv., Beng., Lün., Wörner u. A.). Die Bezeichnung ihrer Glieder als Erstgeborener erklärt sich aber nicht aus dem Gegensatz zu der alttestamentlichen Gemeinde, in welcher ein Erstgeburtsvorrecht bestand (Hfm.), sondern einfach daraus, dass nach israelitischem Erbrecht nur der Erstgeborene das volle Kindesrecht und den Anspruch auf die vollen Güter, das ganze Erbe des Vaters hat, den nach Paulus alle Söhne theilen (Röm. 8, 17. Gal. 4, 7). Während er die Würde des *πρωτότοκος* Christo vorbehält (Röm. 8, 29), theilen sie hier alle Glieder der Gemeinde; und der Ausdruck bot sich um so eher dar, da eben noch die Gläubigen durch das Beispiel Esau's gewarnt waren, ihre *πρωτοτόκια* (V. 16) nicht preiszugeben. Wenn die Leser aber mittelst Zutritts zu der irdischen Gemeinde zu der himmlischen Gottesstadt mit ihren Bewohnern herzugetreten sein sollen, so müssen auch die Erstgeborenen schon irgendwie ideeller Weise dieser Gottesstadt angehören. Das aber bezeichnet der Zusatz *ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς*. Denn die, deren Namen im Himmel (Luc. 10, 20) oder im Buch des Lebens daselbst (Phil. 4, 3. Apoc. 13, 8) angeschrieben sind, sind eben im Himmel aufgeschrieben als Himmelsbürger (*ἀπογρ.* wie Luc. 2, 1. 3. 5) mit der Anwartschaft auf das ewige Leben daselbst (Apoc. 20, 15). In demselben Sinne, in welchem sie dadurch bereits ideeller Weise Bewohner der himmlischen Gottesstadt geworden sind, sind die Leser zu derselben hinzugetreten *).

verbinden (Lün., Hfm., vgl. Thol. nach Beza, Calov u. Aelteren), zumal der Begriff der *ἐκκλησ.* in jenen bereits eingeschlossen ist und ihm matt nachschleppen würde. Bei dieser Verbindung aber das Appositionsverhältniss festzuhalten, ist nur möglich, wenn man mit Krtz., Hltzh. unmöglicher Weise bei den *πρωτότοκοι* an die Engel denkt (s. o.).

*) Es ist durchaus unnatürlich, die, welche im Himmel aufgeschrieben sind, zugleich selbst im Himmel befindlich zu denken (gegen de W., Klg., Wörner), und widerspricht der durchgängigen Anschauung unseres Briefes wie des ganzen N. T.'s, wonach die himmlische Endvollendung für Alle erst mit der Wiederkunft Christi beginnt. Auf einem Missverständniss des *πρωτοτ.* beruht es, wenn man speciell an die Apostel (Primas., Grot.) oder an die erste christliche Generation (Schulz, Bl., Ebr. nach Aelteren), wohl gar an die vor Israel eingegangenen Heidenchristen (Klg.) oder an die Märtyrer (de W.) denkt.

Es ist mit diesen drei Stücken der erste Gedankenkreis ohne Frage geschlossen, der sich zunächst V. 18 entgegenstellt; denn auch die irdische Gemeinde, sofern sie nach den hier ihren Gliedern beigelegten Prädicaten in Betracht kommt, ist doch recht eigentlich eine *ecclesia invisibilis*. Nur wenn man übersieht, dass jetzt ein ganz neuer Gedankenkreis kommt, der sich V. 19 ff. entgegenstellt, kann man über Mangel an streng logischer Reihenfolge klagen (vgl. z. B. de W., Lün.). Wohl sind auch sie zu einem Richter hinzugetreten (*καὶ κριτῇ*, vgl. Act. 10, 42. 2 Tim. 4, 8), aber nicht zu einem, der sich in jener schauerlichen Majestät vernehmen liess, dass das ganze Volk und sein Führer davor erschrak und jenes ihn nicht weiter hören wollte, sondern zu einem, der, wie hier zum dritten Male eine Apposition sagt, ein Gott Aller ist (*θεῷ πάντων*). Das kann aber nach 8, 10. 11, 16 nur von dem Liebesverhältniss verstanden werden, in welches Gott schon im alten Bunde zu seinem Volke getreten ist und das sich im neuen erst vollkommen verwirklicht. Zu einem solchen kann man aber mit fröhlicher Zuversicht herzutreten. Das *πάντων* geht also auf *πρωτοτόκων* (Thol., Riehm, Ebr., Moll), wobei es höchst wunderlich war, ein *ὁμῶν* zu vermissen, da er ja nicht bloss ein Gott der Leser ist, gewiss nicht zugleich auf die Engel (Bl.), die ja nie in solch ein heilsgeschichtliches Verhältniss zu Gott gesetzt werden *). Der Gedanke an Gott

Wie alle diese Fassungen durch die Bezeichnung der *πρωτότ.* als einer *ἐκκλησία* ausgeschlossen werden, so verbietet dieselbe auch, die Gläubigen des alten Bundes und die entschlafenen Christen mit hinzuzurechnen (Keil). Das Richtige haben nach Aelteren (vgl. schon Chrys.) Bhm., Thol., Del., Moll, Riehm, Hfm.

*) Nimmt man das *πάντων* ganz allgemein oder gar neutrisch (Del.), als sollte es ihn nur als den allmächtigen Herrn über Alle oder Alles bezeichnen, so widerspricht dem nicht nur der Ausdruck *θεός* (anstatt *κύριος*), sondern der Zusatz verliert auch jede contextmässige Bedeutung, da eine Antithese gegen jüdischen Partikularismus (de W., Lün., Krtz., Klg. nach Theoph., Kuin. u. Aelteren) oder eine Beziehung darauf, dass er der Gemeinde ihren Feinden gegenüber Recht verschaffen kann (Del., Hfm., Keil), dem Zusammenhang gleich fern liegt. Ebenso fern aber liegt eine Erinnerung an die Verantwortlichkeit vor diesem Richter für die, denen die Warnung V. 15 ff. gilt (Calv., Bl., de W., Lün. u. A., vgl. auch Keil), da der Verf. nur im Gegensatz zu V. 19 ff. auf ihr Hinzugetretensein zu dem Richter zu sprechen kommt, oder die Hindeutung auf seine Unparteilichkeit (Bl.), geschweige auf eine von ihm zu erwartende Belohnung (Kuin., Wörner). Die älteren Ausleger nahmen hier vielfach eine Trajection an: zu Gott, als dem Richter Aller (Patr., Vulg., Luth., Bhm., Kuin. u. A., vgl. Thol., Ebr.), wobei man wohl gar mit Primas, Oec., Theoph. u. Aelteren an Christus dachte, was einfach wortwidrig. Aber auch die Uebersetzungen: zu

als den Richter weckt aber nothwendig die Frage, ob man auch in seiner Sündhaftigkeit vor ihm werde bestehen können, trotz des neuen religiösen Verhältnisses zu ihm. Dieses Bedenken aber beseitigt die Verweisung darauf, dass sie ja auch zu solchen hinzugetreten, in die engste Gemeinschaft mit solchen aufgenommen sind (*καὶ πνεύμασι*), die bereits als Vollendete keinen Richterspruch mehr zu fürchten haben (*δικαίων τετελειωμένων*). Dass die *πνεύματα* (1 Petr. 3, 19) Geister (Seelen) bereits Verstorbener, des Leibes entkleideter Menschen sind, leidet keinen Zweifel. Der Streit aber, ob dabei bloss an entschlafene Christen (Grot., Beng., Lün., Wörner), oder bloss an die alttestamentlichen Frommen gedacht sei (Oec., Bl., de W., Ebr.), löst sich einfach dadurch, dass ja von Beiden genau dasselbe gilt (vgl. Thol., Del., Riehm, Moll, Krtz., Keil). Denn Gerechte (*δίκαιοι*, vgl. 10, 38. 11, 4) müssen sie ohne Zweifel Beide sein, wenn sie vor Gottes Gericht bestehen wollen; und wie sie solche in dem Sinne geworden sind, in dem sie das allein können, sagt das *τετελ.*, das nach dem gesammten Sprachgebrauch unseres Briefes unzweifelhaft auf die durch Christum und sein Opfer erlangte *τελείωσις* hinweist, deren auch die alttestamentlichen Gerechten bedurften (11, 40), aber auch durch die Vollendung seines Erlösungswerkes theilhaftig geworden sind. Auch hier ist also nicht an eine sittliche Vollkommenheit (Theoph., Luth., Hltzh.), oder bloss an die Vollendung ihres irdischen Lebenslaufes (Calv., Bhm., Kuin., Krtz., Hfm.), oder gar an eine irgendwie von der letzteren noch zu unterscheidende selige Vollendung (Del., Keil nach Est., Kuin.) zu denken. — V. 24. Da es nicht nur darauf ankommt, dass es überhaupt solche giebt, die vor dem Richter bestehen können, sondern dass auch von den zu ihnen Hinzugeetretenen dasselbe gilt, wird schliesslich hingewiesen auf das, wodurch jene nicht anders wie sie selbst *τετελειωμένοι* geworden. Da dies im alten Bunde nicht eintreten konnte (7, 19. 9, 9), so muss inzwischen ein neuer Bund aufgerichtet sein, was nur geschehen konnte, wenn es einen Mittler für einen solchen giebt (9, 15), und das ist, wie die Apposition zu *καὶ διαθήκης νέας μεσίτη* sagt, in Jesu der Fall, zu dem sie hinzugetreten sind, als sie an ihn als den Messias gläubig wurden. Dass es nicht gleichgültig sein kann, wenn der stets als *καινῇ* (8, 8. 13) bezeichnete Bund hier *νέα* (vgl. Marc. 2, 22) heisst, liegt am Tage (gegen Kuin., de W.);

dem Richter, dem Gotte Aller (Del., Moll, Möller) oder: als Richter zu dem Gotte Aller (Beng., Bl., de W., Lün.) oder: zu dem Richter, welcher Gott Aller ist (Keil), vernachlässigen das Fehlen des Art. vor *κριτ.* und vor *θεῷ*. Das Richtige hat Hfm.

aber nicht als von ewiger Jugendfrische ist er dadurch bezeichnet (Thöl., Del., Riehm, Klg., Hltzh.), sondern als ein eben entstandener, in dem auch die Frommen des alten Bundes (*δικαιοι*, wie Matth. 10, 41. 13, 17) erst die *τελείωσις* erlangt haben (11, 40), um so mehr also diejenigen sie erlangen können, für die der in ihrer Gegenwart entstandene Bund doch gerade bestimmt ist. Darum deutet das damit verbundene letzte Stück direct auf das hin, wodurch in diesem Bunde *τελείωσις* erlangt wird: *καὶ αἵματι ῥαντισμοῦ*. So heisst das Blut des Bundesmittlers, weil, ähnlich wie die alttestamentliche Gemeinde mit dem Blute des ersten Bundesopfers (9, 19), die neutestamentliche mit ihm besprengt und dadurch entschündigt ist (10, 22). Dass es aber das zu bewirken vermag, erhellt daraus, dass es Besseres redet im Vergleich mit (1, 4) Abel (*κρείττον λαλοῦντι παρὰ τὸν Ἀβελ*). Hier eine Compar. compendiaria anzunehmen (Beza, Thol. u. A., vgl. noch Keil), ist gar kein Grund, da auch 11, 4 Abel selbst in seinem Blute redend gedacht ist. Während er aber um Rache ruft, bezeugt, wie überall in unserem Briefe, Jesu Blut die in seinem Tode vollbrachte Versöhnung, die unsere Entschuldigung ermöglicht hat. Da dies Zeugniß etwas Besseres für uns (*κρείττον*, wie 11, 40) ist, als der Racheruf Abels, ist kein Grund, das *κρείττον* adverbial zu nehmen, wie seit Bl. die meisten Neueren thun (doch vgl. Krtz.)*).

12, 25—29. Die nahende Endentscheidung**). —

*) Vollends mit Hfm. das *κρείττον* im Sinne von: stärker zu nehmen, weil dies Blut Gott bestimmt, Sünde zu vergeben, was mehr heissen will, als wenn Abels Blut ihn bestimmt zu strafen, liegt ganz fern, da dann der Ruf nach Strafe uns gelten müsste, was doch Abels Ruf nicht that. Es liegt dabei die unserem Briefe überhaupt fremde, bei den meisten Auslegern herrschende Vorstellung zu Grunde, als ob das Blut Jesu für uns um Gnade fleht (vgl. z. B. de W., Lün., Keil), während ja Gott das Opfer Christi selbst geordnet hat (10, 10), weil durch dasselbe die Sühne bewirkt werden sollte, deren Vollzug das dabei vergossene Blut bezeugt. Uebrigens zeigt diese Vergleichung mit Abels Blut, dass die Antithese, welche Hfm. in all diesen Stücken gegen das, was das Volk des alten Bundes besass, sucht, erkünstelt ist. Vielmehr entsprechen die drei letzten Stücke, die den Gegensatz zu V. 19 ff. bilden, den drei ersten, die den Gegensatz gegen V. 18 bildeten: das Herzugetretensein zu einem Richter, der unser Gott ist, dem Herzugetretensein zu dem himmlischen Jerusalem als der Gottesstadt, in der Gott selbst wohnt; die Erinnerung an die bereits entschündigten Geister der an die Gott umgebenden Engel; die Theilnahme an Jesu als dem Mittler des neuen Bundes, dessen Blut uns entschündigt, der Theilnahme an der Gemeinde der Erstgeborenen.

**) V. 25 hat die Rept. das Simpl. (DKLM) st. des Comp. *ἐξεφυγον*

Nicht als Folgerung schliesst sich die folgende Warnung an, weil ja V. 18—24 selbst nur das Vorige begründet und weil auch die neu einsetzende Schlusswarnung zwar ein Moment aus der vorigen Schilderung aufnimmt und benutzt, aber keineswegs aus dem Grundgedanken derselben gefolgert wird. Es bedarf daher keiner künstlichen Erklärung für das Fehlen des οὖν (Del.), das aber auch nicht bloss die Warnung nachdrücklicher macht (Lün., Krtz., Keil u. A.). Zu βλέπετε vgl. 3, 12. Das μὴ παραιτήσῃσθε τὸν λαλοῦντα blickt auf V. 19 zurück, wo aber das παραιτεῖσθαι der Israeliten als Wirkung des Schreckens erschien, den ihnen die Umstände, unter denen zu ihnen geredet ward, einflössen, während sie zusehen sollen, dass sie sich nicht den Redenden verbitten, weil sie nicht mehr hören wollen, woran sie doch nicht mehr glauben können; denn an eine Warnung vor Sittenlosigkeit (Lün., Kl. u. A.) ist natürlich garnicht zu denken. Man darf sich durch das λαλοῦντι V. 24 nicht verleiten lassen, bei dem λαλοῦντα an Christus zu denken (Bhm., Ebr. nach Patr.), der ja dort so wenig wie Abel zu uns redet; es ist natürlich Gott, wie der Zusammenhang mit V. 26 über jeden Zweifel erhebt. Gemeint ist aber nicht Gott, sofern er in Christo zu uns geredet hat (Keil mit Verweisung auf 1, 1), sondern sofern er eben jetzt zu uns redet, was in V. 26 gesagt ist. Begründet wird diese Warnung durch einen Rückblick auf das Schicksal derer, von deren παραιτεῖσθαι V. 19 geredet war: εἰ γὰρ ἐκεῖνοι οὐκ ἐξέφυγον. Dass dies ebenso absolut zu nehmen ist, wie 2, 3, folgt schon daraus, dass ja nur ein Hinweis auf die Strafe, der jene nicht entrannen, die Warnung begründen kann, nicht aber ein Hinweis darauf, dass sie trotz ihrer Weigerung sich dem Redenden nicht entziehen konnten (Beng., Del., Hfm., Keil, Wörner), wobei ohnehin ganz willkürlich das τὸν χρηματίζοντα, das ja von παραιτήσ. abhängt, zugleich als Object zu ἐξέφυγον bezogen wird, und wodurch die Congruenz mit dem im Nachsatz zu ergänzenden οὐκ ἐκφρευόμεθα aufgehoben wird. Man kam darauf nur, weil ja jene Israeliten nach dem geschichtlichen Zusammenhange für ihr παραιτεῖσθαι, das

setzt nach Min. vor γης den Art., hat wie V. 9 πολλῶ (KLMP) st. πολυ und stellt den Art. von χρηματίζοντα vor ἐπὶ γης (KLP). WH. a. R. hat nach NM ἀπ οὐρανοῦ st. des Plur. — V. 26 lies σεισω st. d. Praes. (Rept. nach DKLP). — V. 27. Den Art. vor τ. σαλ., den WH. ein-
klammert, weil er in DM fehlt, hat die Rept. vor μεταθ. (KLP). — V. 28. Obwohl alle Textkritiker die Conj. der Rept. festhalten, scheint das ἐχομεν (NKP) nach λατρευομεν, wie λατρευομεν (ACDL) nach ἐχωμεν conformirt zu sein. S. die Ausl. Das Richtige hat Cod. M. arm. Statt θεους haben MP αἰδους, das KL (Rept.) vor εὐλαβειας stellen.

ohnehin kein sündiges war, keine Strafe traf. Aber offenbar sieht der Verf. in jener Weigerung das Vorspiel aller Widerspenstigkeit, die Israel je und je gegen den in den Propheten redenden Jehova bewies (vgl. Bl.). Das ἐπὶ γῆς (8, 4) wird zwar allgemein auch bei der richtigen Lesart zu τὸν χρεμ. bezogen; aber das dürfte doch ein beispielloser Hyperbaton sein (vgl. Hfm.); und auch wenn man es zu παραιτησάμενοι bezieht (vgl. Hltzh., der freilich herausbringt, dass sie eben dem „mit ihnen verhandelnden“ Gott nicht entfliehen wollten, sondern nur um eine „irdische Distanz“ baten!), kommt doch sachlich derselbe Gedanke heraus, da ja ein Sichverbitten dessen, der ihnen sein Offenbarungswort verkündete (τὸν χρεματίζοντα, vgl. 8, 5. 11, 7), nur auf Erden geschehen konnte, wenn dies Verkündigen auf Erden geschah. Natürlich ist der χρεματίζων nicht Moses (Patr., Carpz., Bhm. u. A.), sondern nach V. 19 der in der Erscheinung V. 18 zur Erde herabgekommene und vom Sinai her redende Jehova, zumal die Israeliten ja gerade wollten, dass Moses statt seiner zu ihnen rede (Deut. 5, 24). Angesichts der Thatsache, die der Vordersatz aussagt, sagt der Verf. mit dem πολὺ μᾶλλον (V. 9), dass wir um so viel gewisser der Strafe nicht entrinnen werden, und charakterisirt nun die ἡμεῖς, die er meint, durch das artikulierte Particip (vgl. 4, 6) von der Seite her, auf welcher ihre viel grössere Schuld auch eine viel gewissere Strafe nach sich zieht: οἱ τὸν ἀπ' οὐρανῶν (scil. χρεματίζοντα) ἀποστροφόμενοι (vgl. 2 Tim. 1, 15. Tit. 1, 14). Gewiss involvirt es bereits eine Steigerung der Schuld, wenn sie sich von dem abwenden (im Sinne des obigen παραιεῖσθαι), der nicht wie damals auf dem Berge Sinai, sondern von seinem himmlischen Thronszitz her seine Offenbarung verkündigt; aber unmöglich kann darin das eigentliche Hauptmoment liegen, um deswillen der Verf. seine Warnung durch den Rückblick auf die Strafe der Israeliten begründet, zumal ja erst der folgende Vers dem τότε das νῦν entgegenstellt*). — V. 26 bringt also erst das

*) Diese irrige Voraussetzung, mit der sich wohl gar noch die andere verband, dass hierin der höhere Werth der neutestamentlichen Offenbarung vor der alttestamentlichen ausgedrückt sei (Lün., Riehm, Krtz., selbst Keil, vgl. dagegen schon Hfm.), und die nur aufs Neue zeigt, wie die Annahme sich rächt, dass hier eine Folgerung aus V. 18—24 vorliege, bei der nur aus irgend einem Grunde das οὖν fortgelassen sei, hat erst die unlösbaren Schwierigkeiten geschaffen, über welche die bisherige Auslegung nicht hinauskommt. Sie musste nothwendig den Versuch erzeugen, bei dem auf Erden Redenden an Moses (s. o.), bei dem vom Himmel her Redenden an Christus zu denken (Oec., Theoph., Beza, Bhm. u. noch Ebr.), obwohl beides gleich con-

eigentliche Hauptmoment, um deswillen die Schuld der gegenwärtigen Generation um soviel grösser und darum ihre Strafe um soviel gewisser ist, als die der Israeliten, wie schon daraus erhellt, dass das *οὐ ἡ φωνή* deutlich auf die *φωνή* V. 19 zurückweist, die zu hören die Israeliten von damals sich weigerten. Wenn es von ihr heisst, dass sie damals die Erde bewegte (*τὴν γῆν ἐσάλευσεν τότε*), so kann der Verf. nicht an den Urtext von Exod. 19, 18 denken (gegen Hfm., Keil, Hltzh.), wo die Worte doch höchstens von einem Erbeben des Berges Sinai genommen werden können, sondern nur an Jud. 5, 4 f., wo das *γῆ ἐσεισθη* nachher durch *ὄρη ἐσαλεύθησαν ἀπὸ προσώπου κυρίου* erklärt wird, so dass ihm die Reminiscenz daran leicht mit der an Psalm 114, 7: *ἀπὸ προσώπου κυρίου ἐσαλεύθη ἡ γῆ* zusammenfloss. Wie dies nur dazu dient, die Grösse der Schuld Israels zu veranschaulichen, wenn es eine solche Stimme zu hören sich weigerte (V. 25), und nicht etwa des damit verbundenen Schrecknisses wegen dieselbe für entschuldigbar erklärt (Hfm.), so tritt ihm erst gegenüber, dass dieselbe Stimme jetzt verheisst, was nicht hören und glauben zu wollen, eine noch viel grössere Schuld involvirt. Das *νῦν δέ* kann dem *τότε* gegenüber natürlich nur rein zeitlich genommen werden (2, 8); der Verf. betrachtet die Verheissung, die Gott durch seinen Propheten für die messianische Zeit gegeben hat (*ἐπήγγελται* medial, wie Röm. 4, 21), als eine in ihrer Wirkung fortdauernde (bem. das Perf.) und darum eben jetzt in der messianischen Zeit an uns ergehende, ihre unmittelbar bevorstehende Erfüllung anzeigende (vgl. Hfm., Keil). Wenn er aber nun mit *λέγων* Hagg. 2, 6 nach der übrigens ungenauen Uebersetzung der LXX anführt, so hebt

textwidrig ist und letzteres immer noch die Frage unbeantwortet lässt, was und wie denn Christus zu den Lesern rede. Aber die Schwierigkeiten wuchsen, wenn man einzig contextmässig beide Male an Gott dachte; denn mag man nun daran denken, dass er vom Himmel her den Sohn gesandt und durch ihn geredet (Lün.), wozu das Präsens nicht passt, oder dass er in dem zu seinem Thronsitze erhöhten Sohn redet (Bl., Del., Moll, Hfm., Klg., Möller), mag man beides zusammenfassen und an den himmlischen Gesamtcharakter der neutestamentlichen Heilsverkündigung denken (Keil) oder denselben in allen Gottesoffenbarungen von der Vollendung des Erlösungswerkes bis zur Weltvollendung erblicken (Krtz.): immer wird das Hauptmoment, das die Schuld des *ἀποστρέφεισθαι* vergrössern soll, erst eingetragen. Die Missdeutung des *ἐξέφυγον* im Vordersatz (s. o.) rächt sich aber hier dadurch, dass Hfm. den Gedanken, dass das Wort, das vom Himmel her über die ganze Welt ergeht, uns finden wird, der allein den Gegensatz dazu bildet, unter der Hand umbiegen muss in den völlig anderen, dass wir dem, der zu uns redet, nicht entrinnen werden.

er durch Einschaltung des οὐ μόνον — ἀλλὰ und durch Voranstellung von τὴν γῆν im Gegensatz zu dem, was damals am Sinai geschah, hervor, dass Jehova noch einmal und zwar nicht nur wie damals die Erde erschüttern werde, sondern auch den Himmel, woraus auf's Neue erhellt, dass ihm das σαλεύειν nach Jud. 5, 4 f. nur ein anderer Ausdruck für σείειν war. Das ist also die grosse Verheissung, die jetzt die Stimme des vom Himmel her Redenden erschallen lässt und um deretwillen die Abwendung von ihm eine so grosse Schuld mit sich bringt, weshalb auch im Folgenden noch ausdrücklich auf die grosse Bedeutung derselben aufmerksam gemacht wird*). — V. 27. Diese Bedeutung findet der Verf. in dem (τὸ δὲ) ἔτι ἅπαξ, sofern dasselbe andeutet (δηλοῖ, vgl. 9, 8), dass nur noch eine einmalige Erschütterung des Himmels und der Erde kommt; denn das muss dann nothwendig die sein, welche zu der verheissenen (Jes. 65, 17 f. 66, 22) und erwarteten (2 Petr. 3, 13. Apoc. 21, 1) Erscheinung eines neuen Himmels und einer neuen Erde überleitet und also die Umwandlung alles dessen, was seiner Natur nach erschüttert wird und darum überhaupt erschüttert werden kann, mit sich bringt. Zu τὴν μετὰθesis vgl. 7, 12, zu τῶν σαλευομένων das ψηλαφ. V. 18. Eine solche Umwandlung steht aber dem, was erschüttert werden kann, bevor als solchem, das (ὥς, wie V. 5. 7, vgl. 3, 5. 6) geschaffen ist und bleibt (πεποιρημένων, vgl. 1, 2 und bem. das Part. Perf.), damit es warte (ἵνα μείνῃ, vgl. Jes. 5, 2. 4. 7. 8, 17. 30, 18. Act. 20, 5) auf das, was

*) Freilich nicht darin liegt diese Bedeutung, dass damit die Superiorität des Christenthums über das Judenthum constatirt werde, wenn in diesem nur die Erde, dort auch der Himmel erschüttert wird (Lün.), oder dass damit die geschreckt werden sollen, die sich dem Worte Gottes entziehen (Del.), sondern weil, wie V. 27 zeigt, mit dieser Weltkatastrophe die neue Welt der Heilsvollendung kommt. Warum bei ἐπήγγελλται aus οὗ ἡ φωνή heraus θεός ergänzt werden soll (Lün.), ist garnicht abzusehen, da doch auch die Stimme Gottes es ist, die jene Verheissung gegeben hat und giebt. Entschieden wortwidrig ist es aber, das νῦν zu nehmen im Sinne von: für jetzt, in Bezug auf die Gegenwart (so gew., vgl. noch de W.), oder mit Schlicht. eine Zusammenziehung der beiden Gedanken anzunehmen: jetzt aber wird er Erde und Himmel bewegen, und: er hat versprochen dies zu thun (Bl., Lün., Krtz.). Die Frage, wie weit die Anführung des Ausspruchs dem Wortlaut (Keil, Hltzh.) oder Sinn (Hfm.) des Urtextes entspreche, kann dahingestellt bleiben, da der Verf. letzteren garnicht kennt; aber dass er eine wirkliche Erschütterung des Weltgebäudes meint, und nicht die Aufhebung der jüdischen Theokratie (Gerh., Bhm., Kuin., vgl. noch Krtz.), sollte doch keines Beweises bedürfen.

nicht erschüttert werden kann (τὰ μὴ σαλευόμενα) und also so lange bestehen bleibe, aber auch nur so lange, bis dieses kommt *).

V. 28. Das dem Verf. so geläufige διό (3, 7) wird zunächst durch den folgenden Participialsatz erläutert (gegen Calv., Beng., die denselben zur Ermahnung ziehen), sofern derselbe aus dem Vorigen eine Thatsache entnimmt, die doch nur indirect darin liegt. Denn dass die Christen in der Endvollendung ein Reich (βασιλείαν) überkommen, steht aus der Weissagung Christi und aller Apostel (Gal. 5, 21. 2 Thess. 1, 5. Jac. 2, 5) fest und bedarf der Reminiscenz an Hagg. 2, 21 (Hfm., Keil) oder Dan. 7, 18 (vgl. auch Bl., de W., Klg.) durchaus nicht; aber dass es ein unerschütterliches (ἀσάλευτον, wie Act. 27, 41) sein wird, folgt aus V. 27 und rechtfertigt darum die Folgerung dieser Ermahnung aus dem Vorigen. Das Part. Praes. παραλαμβάνοντες (zu der Bedeutung vgl. 1 Kor. 15, 1. 3. Gal. 1, 9. 12 und besonders Dan. 5, 31. 7, 18) bezeichnet nicht das zuverlässig (de W., Lün.) oder dauernd (Krtz., Keil) Eintretende, sondern steht zeitlos von dem, was den Christen als solchen eignet. Dem Zusammenhange nach tritt das παραλ. thatsächlich natürlich nicht bei der Bekehrung (Keil), sondern bei der V. 28 besprochenen Weltkatastrophe ein. — ἔχωμεν χάριν) vgl. Luc. 17, 9. 1 Tim. 1, 12. Die Dankbarkeit, welche zu hegen sie aufgefordert werden, bildet den äussersten Gegensatz gegen das Abwenden von dem, der uns den Eintritt dieses Reiches indirect ankündigt, und setzt

*) Die Verbindung des Absichtssatzes mit dem ohnehin durch ὡς πεποιημένων davon getrennten Subst. μετάθεσιν (Bl., de W., Lün., Ebr., Krtz. nach Theoph., Oec.) ist weder sprachlich, noch sachlich möglich, da auch der neue Himmel und die neue Erde von Gott gemacht sind. Das μένειν im Sinne von: bleiben zu nehmen (Grot., Riehm, Moll, Krtz., Klg., Wörner, Keil), giebt doch nur einen gezwungenen Gedanken; denn der Satz besagt nicht, dass das Unerschütterliche das Erschütterliche überdauere (Beng.) oder aus ihm entstehe (Del.) oder gar, dass Himmel und Erde geschaffen seien, um in einem unerschütterlichen Zustande zu bleiben (Thol.), da es nur durch eine Prägnanz den Gedanken ausdrücken könnte, dass nicht es selbst, sondern vielmehr das Unerschütterliche bleibe. Das Richtige haben schon Storr, Bhm., Kuin., Hfm., der nur wunderlicher Weise daraus auf Berücksichtigung des Urtextes schliesst, u. Hltzh. Dass μένειν (aber ohne Acc.) sonst in unserem Briefe, wie überall: bleiben heisst, ist ein seltsamer Einwand dagegen. Von einem Merkmal der Superiorität des Christenthums über das Judenthum (Lün.) ist hier doch erst recht nicht die Rede, aber auch der Gegensatz gegen die Schrecknisse am Sinai (Hfm.) liegt hier ganz fern.

ebenso das feste Vertrauen auf die Erfüllung seiner Verheissung voraus, wie jenes den Unglauben daran. — δι' ἧς λατρεύομεν εὐαρέστως (ἀπ. λεγ.) τῷ Θεῷ) hebt hervor, dass durch solche Dankbarkeit wir in der Gott wohlgefälligen Weise ihm dienen im Sinne von 9, 9. 14, wo auch das Nahen zu ihm im religiösen Sinne, und nicht eine Verehrung durch irgend ein besonderes Thun als das λατρεῖν bezeichnet wird. Dann aber ist klar, dass damit μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους nicht verbunden werden kann (so gew.), da, wenn Gott verlangt, dass wir ihm in Dankbarkeit nahen, er eben nicht will, dass wir ihm in einer Gemüthsstimmung nahen, die mit Furcht (5, 7) und Schrecken (vgl. 2 Macc. 3, 17. 30. 12, 22. 13, 16) seinem Zorngericht entgegen sieht. Wohl aber entspricht es durchaus der Folgerung aus der ganzen Ausführung V. 25 ff., auf welche das διό zurückweist, dass Angesichts der unentrinnbaren Strafe, die den treffen muss, der sich von dem die unmittelbar bevorstehende Endkatastrophe Verheissenden abwendet, wir mit Furcht und Schrecken vor dieser Strafe uns vor dieser Sünde hüten und eben darum durch Dankbarkeit für das, was wir mit ihr zu erwarten haben, jede Versuchung zu derselben ausschliessen müssen*). — V. 29. καὶ γὰρ ὁ Θεὸς ἡμῶν) sagt nicht, was auch unser Gott wie der des A. T.'s ist (Bl., de W., Thol., Bisp., als ob stünde: καὶ γὰρ ἡμῶν ὁ Θεός), oder dass er nicht nur ein Gott der Gnade, sondern auch der strafenden Gerechtigkeit sei (Lün.), bei welcher Fassung das πῦρ καταναλίσκον betont voranstehen müsste, sondern der Verf. begründet, warum wir mit Furcht und Schrecken vor seiner Strafe derselben durch Dankbarkeit zu entrinnen suchen müssen, neben dem im Zusammenhang liegenden und mit διό angedeuteten Motiv auch aus dem Wesen unseres Gottes, wie es Deut. 4, 24 als ein verzehrendes Feuer geschildert wird mit dem bekannten Bilde für den Zorneseifer des richtenden Gottes.

*) Dies ist der durchschlagende exegetische Grund, aus welchem der Wechsel des Indic. u. Conj. in den Handschriften aus gegenseitiger Conformation erklärt werden muss (Hfm.), wenn an sich auch beide Conj. irriger Weise in Indd. umgesetzt sein könnten. In keiner Weise kann μετὰ εὐλ. κ. δέους Exposition des εὐαρέστως sein, weder so dass wir uns vor Allem ihm Missfälligen hüten (Lün.), noch so dass wir vor ihm selbst ehrerbietige Scheu hegen (Krtz., Keil), was die Worte nicht besagen, da ja das Gottwohlgefällige eben die Dankbarkeit ist. Das χάριν ἔχωμεν erklärten Beza, Grot., Carpz., Bisp. wortwidrig als ob τὴν χάριν κατέχ. stünde: lasset uns die Gnade festhalten.

Kap. 13.

13, 1—6. Allgemeine Ermahnungen *). — Es ist offenbar pädagogische Absichtlichkeit, wonach der Verf., ehe er es direct ausspricht, worauf alle Ermahnungen seines Briefes hinaus wollen, mit einer Reihe ganz allgemeiner Ermahnungen beginnt, wie sie jeder Gemeinde Noth thun. Eben darum kann aber der so ganz auf die concrete Situation der Leser bezügliche Abschnitt 12, 12—29 nicht den Uebergang dazu bilden (Hfm.), oder gar die Mahnung 12, 28 f. den Anlass geben, zu zeigen, wie man seine Dankbarkeit beweisen solle (Keil). Vielmehr geht der Verf. von der christlichen Cardinaltugend der Bruderliebe (ἡ φιλαδελφία, vgl. Röm. 12, 10. 1 Petr. 1, 22) aus, in der die Leser sich ausgezeichnet hatten (6, 10), um zur Fortdauer derselben zu ermahnen (μενέτω). Dass deswegen dieselbe in Gefahr gewesen sein müsse zu schwinden (Hfm.), ist eine ganz haltlose Unterstellung, da der 10, 25 gerügte Fehler doch ganz andere Motive hatte als ein Erkalten der Bruderliebe (gegen Keil, Hltzh. u. A.), und von partikularistischer Befangenheit gegen den Verkehr mit Heidenchristen (Lün., Klg.) nirgends die Rede war. — V. 2 kommt darum auch zuerst auf die nächstliegende Bethätigung der Bruderliebe an denen, die der Gemeinde ferner stehen, zu sprechen, auf die Gastfreundschaft (τῆς φιλοξενίας, vgl. Röm. 12, 13) * gegen auswärtige Brüder, deren diese um so mehr bedurften, wenn ihr Bekenntniss sie von den anderen Volksgenossen schied. Auch in der Ermahnung, sie nicht zu vergessen (μὴ ἐπιλανθάνεσθε, vgl. 6, 10), liegt weder eine Anerkennung ihres bisherigen Verhaltens (Krtz.) noch eine Andeutung einer Gefahr des Gegentheils (Hfm.). Es ist vielmehr bei der unter ihnen vorhandenen Bruderliebe diese Bethätigung derselben eine so selbstverständliche, dass es nur wie ein unabsichtliches Vergessen ist, wenn sie unterlassen wird. Daher wird auch die Ermahnung nicht begründet durch einen Hinweis auf die Pflichtmässigkeit dieser Tugendübung, die bei den Lesern ausser Frage stand, sondern durch die Erinnerung an die hohe Ehre, deren man sich durch solche

*) V. 4 hat die Rept. (CKL) δε st. γὰρ hinter πορνους. — V. 5. Das εγκαταλιπω der Rept. (D) haben Lchm., Trg., WH. beibehalten, während Tisch. mit den meisten Mjse. -λειπω schreibt. — V. 6. Das και vor συ φοβηθ., das in NCP fehlt, haben Tisch., WH. gestrichen, Lchm., Trg. i. Kl. Es ist wohl nach den LXX ergänzt.

Vergesslichkeit berauben könnte. Denn durch die Gastfreundschaft (διὰ ταύτης γάρ) haben Etliche, ohne es zu wissen (ἐλαθόν τινες, vgl. zu der im N. T. nur hier vorkommenden echt griechischen Construction Win. § 54, 4 und Tob. 12, 13), Engel beherbergt (ξενίσαντες, vgl. Act. 10, 23, ἄγγέλους). Diese Erinnerung an Gen. 18. 19 soll ihnen schwerlich insinuiren, dass sie in den Fremdlingen den Herrn selbst aufnehmen nach Matth. 25, 35. 40 (Lün., Krtz. u. A.), auch kaum auf den Segen hindeuten, den sie damit für sich und ihr Haus gewinnen (de W., Keil, Hltzh.), sondern darauf, dass christliche Brüder oft mehr und Grösseres sind als sie vor der Welt scheinen (vgl. Hfm.). Eine Paronomasie zwischen ἐλαθον und ἐπιλανθ. (Lün.) ist schwerlich beabsichtigt (vgl. Krtz.). — V. 3. Wie der auswärtigen Brüder, so sollen sie unter den Gemeindegliedern insbesondere derer gedenken (μνησκεισθε, vgl. 2, 6), die um ihres Glaubens willen in Banden liegen (τῶν δεσμιῶν) oder sonst Noth leiden. Auch dies haben sie schon früher gethan, indem sie ihnen thatsächlich ihr Mitleid bewiesen (10, 34), und sie sollen es immer aufs Neue thun (vgl. das μετέτω V. 1), als ob sie mit gebunden wären (ὡς συνδεδεμένοι, ἄπ. λεγ.; zu dem ὡς vgl. 11, 27. 29). Nur wenn sie sich vermöge der christlichen Sympathie (1 Kor. 12, 26) lebendig in die Lage solcher Gebundenen versetzen, wissen sie, wie wohl ihnen liebe- und hülfreiche Theilnahme der Brüder thut und können ihrer in der rechten Weise gedenken. Dass sie wirklich vom Herrn Gebundene, also Mitchristen sind (Hfm.), liegt ganz fern; und dass sie als in ecclesia pressa degentes jeden Augenblick dasselbe erdulden können (Heinr., Bhm.), geht über den Wortlaut hinaus. Man wollte damit ermöglichen, das ὡς in demselben Sinne zu nehmen, wie im Parallelsatz, wo τῶν κακουχουμένων (vgl. 11, 37) ὡς καὶ αὐτοὶ ὄντες ἐν σώματι allerdings auf die Situation hinweist, in der sie sich thatsächlich befinden und die ihr Verhalten gegen die Misshandlung Erduldenden motivirt (vgl. zu dem ὡς 12, 27); allein das Wortspiel mit dem Doppelsinn des ὡς ist durchaus nicht auffällig. Von dem Leibe Christi (Calv. u. A., vgl. noch Klg.) ist nicht die Rede, aber der Ausdruck soll sie auch nicht als Mitmenschen charakterisiren (Hfm.), sondern als solche, die, weil selbst im Leibe befindlich, jeden Augenblick Gleiches erdulden können und darum gleichen Gedenkens bedürfen.

V. 4 ff. Wie sehr die Ermahnungsreihe durch eine ganz theoretische Reflexion auf die christlichen Pflichten geleitet ist und nicht durch besondere Gemeindegebrechen, zeigt insbesondere die Art, wie sich an die Mahnung zur Bruderliebe

und ihren Erweisungen die Warnung vor den Cardinallastern der Unzucht und Habgier anschliesst. Da der Verf. aber nicht zu heidenchristlichen Gemeinden redet, so handelt es sich in jenem Punkte nicht um grobe Ausschweifungen, sondern um Alles, was die Heiligkeit der Ehe antastet. *τίμιος ὁ γάμος ἐν πᾶσιν*) scil. ἔστω, nicht ἔστιν (Beza, Grot., vgl. Del.), was wegen des Parallelsatzes nicht angeht. Zu *ὁ γάμος*, das sonst im N. T. Hochzeit heisst (Joh. 2, 1), in der bei den Griechen gewöhnlichen Bedeutung vgl. Sap. 14, 26, zu *τίμιος* Act. 5, 34. Schwerlich ist *ἐν πᾶσιν* neutr. gedacht, wie 1 Tim. 3, 11, und gemeint, dass die Ehe in Ehren gehalten werden soll in allen Stücken (Oec. u. die kathol. Ausl., vgl. Bl., de W., Lün., Del., Moll), da das kaum die Warnung vor der leisesten Verletzung (nach Matth. 5, 28) derselben involviren könnte, sondern es heisst: unter Allen. Es liegt darin aber keine Empfehlung der Ehe, als solle dieselbe keinem Stande versagt (Calv. u. A.) oder von keinem aus ascetischen Gründen gemieden werden (Bhm., Schulz, vgl. noch Hfm.), sondern es geht auf die Eheleute selbst, die ihre eigene Ehe, und auf die, welche (verheirathet oder unverheirathet) die Ehe Anderer heilig halten sollen. Denn sicher ist *καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος* (7, 26) nicht eine ganz andersartige Ermahnung, sondern die Mahnung zu dem, was die Folge solcher Heilighaltung ist, dass nämlich das Ehebett (*κοίτη*, wie Gen. 49, 4, wo auch vom *μιαίνειν* desselben die Rede, und nicht im Sinne der Beibehaltung, wie Röm. 9, 10, vgl. Schulz) unbefleckt sei. Denn auf beide Theile muss sich der Begründungssatz beziehen, in welchem *πόρνους γάρ* auf die Ehemänner, welche ausserhalb der Ehe geschlechtlichen Umgang pflegen, und *καὶ μοιχούς* auf diejenigen geht, welche durch Ehebruch die Ehe Anderer entweihen (zu beidem vgl. 1 Kor. 6, 9). Dass sie Gott richten wird (*κρινεῖ ὁ θεός*, vgl. 10, 30), involvirt schwerlich einen Gegensatz gegen menschliche Richter, die solche Sünden ungestraft lassen (Lün., Krtz., Keil u. A.), da die Nachstellung des Subjects durch die im Zusammenhange nothwendige Voranstellung des Objects von selbst gegeben war. — V. 5. *ἀφιλόργυρος*) vgl. 1 Tim. 3, 3. Ohne Geldliebe soll die ganze Sinnesart, der Charakter (*ὁ τρόπος*, wie 2 Macc. 5, 22) sein. Dass auch hier nicht die grobe *πλεονεξία* gemeint ist, welche das irdische Gut zum Götzen macht (Kol. 3, 5), zeigt die Erläuterung, wonach sie genügsam sein sollen, d. h. sich genügen lassen (*ἀρκοῦμενοι*, vgl. Luc. 3, 14. 1 Tim. 6, 8) mit dem Vorhandenen (*τοῖς παροῦσιν*, vgl. Xenoph. Symp. 4, 42). Zu dem Part. mit zu ergänzendem *ἐστέ* vgl. Röm. 12, 9. — *αὐτὸς γάρ*) er selbst, nämlich Gott, der in der Schrift redet,

nicht Christus (Bhm. u. A.), hat gesagt (εἶρηκεν, wie 1, 13): gewisslich will ich dich nicht im Stich lassen, noch auch irgend wie dich verlassen*). In dieser Begründung tritt zum ersten Male wieder eine Hinweisung auf die speciellen Verhältnisse der Leser hervor, die leicht in Folge von Beraubungen, wie sie sie erfahren hatten (10, 34) und gewiss immer aufs Neue erfahren, in die Lage kommen konnten, sich mit sehr Wenigem begnügen zu müssen und doch auf Gottes Zusage zu vertrauen, dass er sie nicht versäumen werde. — V. 6. ὥστε) c. Inf.: sodass wir (Luc. 12, 1) getrost (θαρροῦντας, vgl. 2 Kor. 5, 6. 8) sprechen (ἡμᾶς λέγειν), wie Psalm 118, 6 geschrieben steht (wörtlich nach den LXX, wo das καί vor οὐ auch schwankt): Jehova ist mir Helfer, nicht werde ich mich fürchten. Was wird mir ein Mensch thun? — Indem hier noch umfassender als V. 5 die gefährdete Situation der Leser durchblickt, ist von selbst der Uebergang gemacht zu der grossen Hauptermahnung, in welcher die Paränese des ganzen Briefes gipfelt. Eingeleitet durch den Hinweis auf die im Glauben heimgegangenen Lehrer (V. 7 f.), folgt die Mahnung, nicht neuen verkehrten Lehren zu folgen (V. 9 ff.), und endlich, eingeleitet durch V. 12, der Aufruf zu dem entscheidenden Schritte, durch den sie allein der ihnen drohenden Gefahr des Abfalls entgehen können (V. 13—16).

13, 7—16. Die Hauptermahnung**). — *μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων ὑμῶν*) Mit der Mahnung, ihrer Führer zu gedenken (*μνημ.*, wie 11, 15), knüpft der Verf. noch einmal an einen Punkt an, in welchem er des vollen Einverständnisses mit allen seinen Lesern gewiss ist, da das diese Anforderung motivirende *οἵτινες* sie als solche charakterisirt, die

*) Die Gen. 28, 15 gegebene Verheissung (οὐ μὴ σε ἐγκαταλίπω, vgl. Jos. 1, 5) erscheint hier erweitert nach Deut. 31, 6 (οὔτε μὴ σε ἀνῆ οὔτε μὴ σε ἐγκαταλίπη, vgl. V. 8 οὐδὲ μ. σ. ἐγκ.). Da das Citat in gleicher Form sich bei Philo (de confus. ling. p. 344 C) findet, nehmen Bl., de W. an, dass es aus ihm entlehnt sei; allein es kann leicht in dieser Form sprüchwörtlich geworden (Beng., Keil) oder in liturgischen Gebrauch gekommen sein (Del., Klg.). Vgl. zu 10, 30.

**) V. 8. Die Rept. schreibt *χθες* (KL) st. *εχθες*. — V. 9 lies *παραφερ.* st. *περιφ.* (Rept. nach KL), das aus Eph. 4, 14 stammt. Das *περιπατησαντες* (Rept. nach CKLMP) st. d. Part. Praes. hat WH. a. R.; es ist aber offenbar dem Aor. *ωφεληθ.* conformirt. — V. 10. Das *εξουσιαν*, das nur in DM fehlt, hat WH. i. Kl. Allerdings lag es als Glosse sehr nahe; aber es fiel auch leicht nach dem ähnlichen *εχουσιν* aus. — V. 11 hat Lehm. das *περι αμαρτ.*, das in A fehlt, hinter *εις τα αγια*. — V. 15. Das *ουν*, das in NDP fehlt, hat Trg. i. Kl., WH. a. R. Es fiel aber nach *αυτου* und vor *ανα-* leicht aus.

ihnen das Wort Gottes geredet haben (ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, vgl. Act. 4, 31), also ihrer unbedingten Hochschätzung gewiss sind. Gemeint können nach 2, 3 nur die Ohrenzeugen der Predigt Jesu sein, die der angeredeten jüngeren Generation die Heilsbotschaft gebracht haben. Dass diese zugleich die Führer der Gemeinde (ἡγону., im politischen Sinne Act. 7, 10, c. Gen. wie Sir. 9, 17. 10, 2) waren, führt gerade auf Jerusalem (gegen Hfm.), wo lange Zeit hindurch die Apostel die gegebenen Leiter der Gemeinde waren, während auswärts doch nur in den seltensten Fällen die Verkündiger des Evangeliums an einem Orte bleiben und die Leitung der Gemeinde übernehmen konnten. Dass aber die Leser bereits einer zweiten Generation angehören, folgt unwiderleglich daraus, dass diese Führer bereits gestorben sind; denn ihre Erinnerung an sie soll darin bestehen, dass sie immer wieder betrachten (ὧν ἀναθεωροῦντες, wie Act. 17, 23) den Ausgang ihres Wandels. Unmöglich kann τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς den Verlauf (Oec.) oder Erfolg ihres Wandels, sei es für sie selbst (Storr u. A.) oder Andere (Cramer, vgl. noch Hltzh.) bezeichnen, sondern nur den Ausgang, das Ende desselben (1 Kor. 10, 13, vgl. Sap. 2, 17. 8, 8). Da nun ἀναστροφή (Jac. 3, 13. 1 Petr. 2, 12. Eph. 4, 22) immer ein sittliches Verhalten bezeichnet und es sich hier um den sichtbaren Ausgang desselben handelt, so kann nicht bloss an ein seliges Sterben im Glauben (Hfm., Keil, Wörner) gedacht sein, sondern nur an die Bewährung desselben im Märtyrertode. Eben darum können sie aufgefordert werden, nachzuahmen (μιμεῖσθε, vgl. 2 Thess. 3, 7. 9) ihren Glauben; denn das ὧν gehört ebenso zu τὴν πίστιν wie zu τῆς ἀναστροφῆς. — V. 8 begründet diese Ermahnung dadurch, dass auf Jesum Christum d. h. Jesum als den erhöhten Messias, als welchen ihn dieser Name bezeichnet, verwiesen wird, der den Inhalt ihres Glaubens und den Grund ihrer Heilszuversicht bildete. Das ἐχθές (Joh. 4, 52. Act. 7, 28) καὶ σήμερον (3, 7. 13) ὁ αὐτός (1, 12, vgl. Röm. 10, 12) bezeichnet die Unwandelbarkeit desselben, nicht sofern er ihnen beistehen wird, wie er den Führern beigestanden hat (Theoph., Grot. und noch Krtz., Hltzh.), was ja nicht gesagt war, sondern sofern er der Heilsmittler ist und bleibt und darum noch heute, wie zur Zeit der Väter (welche im Context gegebene Beziehung des ἐχθές Lün. vergeblich bestreitet) Gegenstand unseres Glaubens und Grund unserer Heilszuversicht bleiben kann. Daran schliesst sich naturgemäss das καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας (vgl. Röm. 1, 25. 11, 36), welches besagt, dass er auch in die Aeonen hinaus d. h. bis in Ewigkeit derselbe bleiben wird. Dass diese Aussage über das unwandelbare

Heilsmittlerthum Christi zugleich das Motiv der folgenden Warnung ist, welche den Gegensatz der Ermahnung in V. 7 bildet, schliesst natürlich nicht aus (gegen Erasm., Calov, Kuin., Lün. u. A.), dass dieselbe sich zunächst als Verstärkung der letzteren an sie anschliesst *).

V. 9. διδασκαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις) Soll nicht aller Zusammenhang zerrissen werden, so kann es sich hier nicht um irgend welche Irrlehren handeln, welche die christliche Glaubenswahrheit alteriren (vgl. Hfm., Keil), am wenigsten um Satzungen, sei es des mosaischen Gesetzes (vgl. z. B. Lün.), wozu ohnehin die folgenden Prädikate garnicht passen, sei es um ascetische Satzungen irgend welcher Art (vgl. Thol., Del. u. A.), sondern nur um Lehren (διδασκαί im Plur. nur hier, vgl. Act. 17, 19. Röm. 6, 17), welche die Heilszuversicht auf etwas Anderes begründeten als auf den einigen und unwandelbaren Heilsmittler. Nur das entspricht ja auch der Grundvoraussetzung des ganzen Briefes, wonach man am Glauben an Jesus als den Messias irre zu werden begann und im alttestamentlichen Kultus seine Befriedigung zu finden suchte. Dass diese Lehren mancherlei Art waren (ποικ., vgl. 2, 4) d. h. dass man auf verschiedene Weise nachzuweisen suchte, wie man in ihm finden könne, was man bisher im Glauben an den Messias zu finden gehofft hatte, begreift sich ebenso leicht, wie dass der Verf. sie als ihrem bisherigen Glauben fremdartige (ξέν., wie Act. 17, 18) bezeichnet; denn ihre im Glauben hingegangenen Führer hatten nichts von dergleichen gewusst. Daher die Ermahnung, dass sie sich nicht sollen durch sie von dem Einen Heilsmittler abtreiben, gleichsam an ihm vorbeitreiben lassen (μὴ παραφέρεσθε, vgl. Jud. V. 12). — καλὸν γάρ) Denn etwas Köstliches (6, 5, vgl. 1 Kor. 7, 1. Marc. 9, 5. 43) ist es, dass durch Gnade d. h. durch die Gottes-huld, wie sie uns der einige Heilsmittler erworben hat (χαρίτι,

*) Nur völlige Nichtbeachtung des Zusammenhangs konnte hier einen dogmatischen Ausspruch über die Gottheit Christi suchen, und darum das ἐχθές auf die Zeit vor der Menschwerdung (Beng. u. A.), auf die Zeit des A. T.'s (Calv. u. A.) oder gar auf die ewige Präexistenz beziehen (vgl. schon Ambr., Calov u. A.), sodass Carpz. darin sogar den Inhalt des Glaubens der ἡγοῦμ. finden konnte. Eben-sowenig darf man natürlich mit Heinr., Kuin. u. Aelteren an die Stelle der Person Christi seine Lehre oder die christliche Religion setzen. Willkürlich wird das Satzgefüge zerrissen, wenn man mit Vulg., Oec., Luth., Calv. u. A. erklärt: Jesus Christus gestern und heute; derselbe auch in Ewigkeit, oder gar mit Paulus: Jesus ist der Gottgesalbte etc. Nach καὶ εἰς τ. αἰῶν, ist natürlich ὁ αὐτός ἐστιν zu ergänzen.

vgl. 4, 16, 10, 29, 12, 15; falsch Bhm.: durch Dankbarkeit), das Herz gefestigt werde (*βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν*). Unmöglich kann dies den Gegensatz bilden gegen das *παράφρεσθε* (Calv., de W., Hfm.), da dies eben nicht ein haltloses Umhergetriebenwerden von jedem irgendwoher kommenden Eindruck bezeichnet (wie die falsche Lesart *περιφρέσθε*, die daher auch Hltzh. festhält) und da der Nachdruck auf dem voranstehenden *χάριτι* ruht, und nicht auf dem *βεβ.*, sodass dasselbe nur nachträglich seiner Vermittlung nach bestimmt würde (vgl. Luth.: dass das Herz fest werde, welches geschieht durch Gnade). Es handelt sich freilich auch nicht um ein Rechtfertigungsmittel, das uns des göttlichen Wohlgefallens gewiss macht (vgl. z. B. Thol.), sondern um ein Mittel, das die wankende Zuversicht auf die Heilsvollendung fest zu machen (vgl. 3, 6, 14) im Stande ist. Da dies aber nur durch göttliche Gnade geschieht, wie sie durch Christum vermittelt ist, und da es doch ein so köstliches Ding ist, wenn es geschieht, so wird dadurch die Ermahnung begründet, sich nicht von ihm abtreiben zu lassen. Gewiss ist der Satz nicht auf den Gegensatz von *χάριτι* — *οὐ βρώμασιν* (9, 10) angelegt, wenn man dies auch schwerlich aus dem fehlenden *καί* (vgl. 8, 2) beweisen kann (gegen Hfm.); sondern dem in sich vollständig selbständigen positiven Satze reiht sich hierdurch der nachträgliche Hinweis auf einen Irrthum an, der dadurch ausgeschlossen wird. Denn wenn das Herz durch Gnade fest gemacht wird, was im Vorigen zwar nicht behauptet, aber vorausgesetzt war, so ist damit freilich zugleich gegeben, dass es nicht durch Speisen geschieht; denn dass man hier nicht an eine ganz andere Festigung denken darf, wie im ersten Gliede (de W., Hfm.), liegt doch auf der Hand. Die Leser werden nicht ermahnt, das Herz nicht durch Speisen zu stärken, was ja nach dem Folgenden ohnehin unmöglich ist, sondern die Meinung, als ob das geschehen könne, wird mit Hinweis auf die Erfahrung abgelehnt. Dass *ἐν οἷς* zu *περιπατοῦντες* gehöre, wird zwar allgemein behauptet, ist aber wegen des Art. vor dem Particip schwerlich sprachlich möglich, wenigstens meines Wissens durch kein Beispiel belegt, und sachlich sicher unpassend, da *περιπ. ἐν* wohl von einer Kategorie von Werken gesagt werden kann, in denen die durch das häufige Bild bezeichnete Handlungsweise versirt (Eph. 2, 2. 10), aber unmöglich bedeuten kann: mit Speisen umgehen oder sich mit ihnen beschäftigen, was doch auch noch ein seltsamer Ausdruck wäre für: darin seine Kräftigung suchen. Gar keine Schwierigkeit aber macht die Verbindung mit *οὐκ ὠφελέθησαν* (zu der passivischen Wendung des *ὠφελεῖν* 4, 2 vgl. 1 Kor. 13, 3. Marc. 7, 11), wobei es

natürlich nicht für ἀπό oder ἐκ steht, sondern einfach heisst: auf Grund derer keinen Nutzen hatten, wie als feststehende Thatsache der Erfahrung constatirt wird, die Wandelnden (οἱ περιπατοῦντες). Man behauptet zwar, das für sich stehende περιπ. werde bedeutungslos, übersieht aber, dass der Ausdruck absichtsvoll gewählt ist, da wohl die im eigentlichen Sinne Umherwandelnden in Kraft von Speisen gestärkt werden können (vgl. 1 Reg. 19, 8), aber die im sittlichen Sinne ihren Lebenswandel Führenden, um die es sich bei dem βεβαιοῦσθαι τὴν καρδ. allein handeln kann, keinen Nutzen auf Grund derselben erlangen konnten. Diese Aussage hat freilich nur einen Sinn, wenn es sich um Speisen handelt, von denen man in irgend einem Sinne eine Herzensstärkung erwarten konnte; und das war nur der Fall bei Opferspeisen, deren Genuss 1 Kor. 10, 18 ausdrücklich als das jüdische Analogon des christlichen Abendmahls betrachtet wird. Sowenig daran zu denken ist, dass die διδασκαί ποικ. καὶ ξέν. sich nur auf diese Wirkung der Opferspeisen bezogen (s. o.), so gewiss muss es eine der Weisen gewesen sein, wie man auch ohne die Mittlerschaft Christi eine Stärkung seiner Heilszuversicht gewinnen zu können glaubte. Dass aber gerade diese Meinung durch eine besondere Antithese abgewiesen wird, hat seinen Grund darin, dass dieselbe dem Verf. Anlass zu Betrachtungen bietet, welche direct auf die von ihm intendirte Hauptforderung überleiten *).

*) An Opferspeisen dachten seit Corn. a. Lap., Schlicht. schon de W., Lün., Wörner u. A., wobei man aber natürlich nicht περιπατ. von den Festreisen (Storr) oder von dem Umherlaufen der Priester dabei nehmen darf (Paulus), und im Gegensatz dazu χάρις von der christlichen Opferspeise des Abendmahls (Bisp.). Ganz unmöglich ist dagegen, nicht nur an üppige Mahlzeiten zu denken (Grot., Schulz), sondern auch an strenges Festhalten der levitischen Speisegesetze (Patr., vgl. Hfm.), die man wohl „synekdochisch“ für das ganze Ritualgesetz nahm (Beza, Heinr., Bhm.), oder an darüber hinausgehende (ascetische) Speisesatzungen (Thol., Ebr., Del., Klg., Moll, Keil), wobei man wohl auch die Opferspeisen mit diesen (Bl. nach Aelteren) oder diese mit jenen combinirte (Riehm, Möller, Krtz.). Unwiderleglich ist die Thatsache, dass wohl von Speisen, die an sich eine religiöse Bedeutung haben, wie die Opferspeisen, eine Herzensstärkung erwartet werden konnte; aber nicht von den reinen Speisen als solchen, sofern bei ihrem Genuss sorgfältig alle unreine oder verunreinigte vermieden war, da dann immer nicht das Gegessene das Stärkende war, sondern das Bewusstsein des Nichtessens. Es muss daher dabei immer der Begriff des βεβ., das freilich auch nicht recreare heisst (Schlicht., Grot., Beng., Heinr., Schulz u. A.), willkürlich umgebogen werden in den der Vergewisserung unserer Gottwohlgefälligkeit oder Aehnliches. Dass der Ausdruck βρώματα nicht in der Opferthora vorkommt (Del.), ist ein seltsamer Einwand, da es sich hier eben nicht um Opfer, sondern

V. 10 f. Dass bei den *βρώματα* V. 9 nur an Opferspeisen zu denken ist, erhellt aber ferner daraus, dass im unmittelbaren Zusammenhange damit ausgeführt wird, wie bei den Christen von einer Opferspeise überhaupt keine Rede mehr sein könne, da das einzige Opfer, das sie haben, ein derartiges ist, dessen Fleisch gerade nach den alttestamentlichen Satzungen überhaupt nicht gegessen werden darf. In diesem klaren Gedankenzusammenhang (vgl. schon Schlicht.) kommt die Aussage über den Altar, den wir haben (*ἔχομεν θυσιαστήριον*), überhaupt nur in Betracht, sofern es sich um das Essen von ihm (*ἐξ οὗ φαγεῖν*, vgl. 1 Kor. 9, 13), d. h. das Essen der Ueberreste des auf ihm Geopferten handelt, wozu nach der im A. T. vorliegenden göttlichen Ordnung (vgl. die *Präsentia*) kein Recht haben (*οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν*, vgl. 1 Kor. 9, 4) die der Hütte Dienenden (*οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες*) d. h. nach 8, 5 unzweifelhaft die levitischen Priester. Dass diese allein genannt werden, liegt einfach daran, dass es ja Opfer gab, deren Fleisch zwar nicht die Israeliten, aber doch die Priester essen durften (Lev. 6, 19. 22. 23, 20), hier aber das Opfer, welches die Christen haben, als eines der Kategorie bezeichnet werden soll, welches von Niemandem, weil selbst von den Priestern nicht, gegessen werden darf. — V. 11 giebt den Grund davon an. Mit offener Anspielung auf Lev. 16, 27, wo es heisst: *καὶ τὸν μόσχον τὸν περὶ τῆς ἁμαρτίας καὶ τὸν χίμαρον τὸν περὶ τῆς ἁμαρτίας, ὧν τὸ αἷμα αὐτῶν εἰσπράχθη ἐξιλῆσθαι ἐν τῷ ἁγίῳ*, wird hier zusammenfassend gesagt: *ὧν γὰρ εἰσφέρεται ζώων* (nur hier von jenen beiden Opferthieren) *τὸ αἷμα περὶ ἁμαρτίας εἰς τὰ ἅγια* (vom Allerheiligsten, wie 9, 25), und zwar *διὰ τοῦ ἀρχιερέως*, wie aus dem ganzen Zusammenhange von Lev. 16 erhellt, wo es sich um das Opfer des grossen Versöhnungstages handelt. — *τούτων τὰ σώματα*) von den Leibern der Opferthiere nur hier. Also die Leiber der Thiere, deren Blut um Sünde willen, d. h. um sie zu sühnen, in das Allerheiligste gebracht wird durch den Hohepriester, werden verbrannt ausserhalb des Lagers (*κατακαίεται ἔξω τῆς παρεμβολῆς*, vgl. Lev. 16, 27: *ἐξοίσουσιν αὐτὰ ἔξω τῆς παρεμβολῆς καὶ κατακαύσουσιν*), sodass von einem Essen vom Fleische derselben beim Opfermahl keine Rede sein kann. Da nun das einmalige Opfer Christi überall als das Gegenbild des hohepriesterlichen Opfers am grossen Versöhnungstage dargestellt war, und ein Essen von diesem

um das Opfermahl handelt; und dass nur jene die vermeintliche Stärkung gewähren könnten (Hfm.), wird direct durch 1 Kor. 10, 18 widerlegt.

Opfer oder von dem Altar, auf dem es dargebracht war, durch die göttlichen Ordnungen im A. T. ausgeschlossen ist, so ist klar, dass für den Christen es überhaupt keine Opferspeise mehr giebt. Denn der Gedanke an das Abendmahl, bei dem doch auch 1 Kor. 10, 16. 11, 27. 29 von einem Essen des *σῶμα* Christi nicht die Rede ist, liegt hier ganz fern (gegen Del.).

Anm. Hiernach entscheidet sich zunächst der Streit der Exegeten über die Bedeutung von *θυσιαστήριον*. Von einem solchen zu reden, ist der Verf. überhaupt nur darum veranlasst, weil die Bedeutung der Opferspeise eben darin liegt, dass *οἱ ἐσθιόντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστήριου εἰσὶν* (1 Kor. 10, 18). Es wird dadurch in der That zweifelhaft, ob der Verf. eine bestimmte Deutung des christlichen *θυσιαστήριον* ins Auge gefasst habe (vgl. Schlicht., Mich., Kuin., Thol., Hfm.); keinesfalls aber kann er damit Christus selbst (Wolf) und das Opfer seines Leibes (Beza, Limb., Heinr.), geschweige denn den Cultus überhaupt (Grot.) gemeint haben. Aber auch nicht den Abendmahlstisch (Corn. a Lap., Bhm., Ebr., Bisp. u. A.); denn wenn sich damit auch keineswegs nothwendig die Vorstellung verbindet, dass der Leib Christi dort geopfert wird, vielmehr die Bezeichnung des auf ihm liegenden Brodes als *τὸ σῶμα Χρ.* (Marc. 14, 22. 1 Kor. 11, 24) für diese Auffassung desselben genüge, so liegt doch der Gedanke an das Abendmahl der ganzen Erörterung völlig fern (s. o.) und würde sogar im Widerspruch mit ihr stehen, da von diesem Tische doch wirklich gegessen wird. Es könnte also immer nur an das Kreuz Christi gedacht sein (so nach dem Vorgange von Beng. u. Aelt. seit Bl. die Meisten); aber auch diese Deutung hat für den Zusammenhang keinerlei Bedeutung, wird in keiner Weise verfolgt und kann daher schwerlich dem Verf. irgendwie bestimmt vorgeschwebt haben. Sie gerade verführt zu der seit Bl. gangbar gewordenen Auffassung dieser Verse, als solle darin gesagt werden, dass die, welche an den alttestamentlichen Ordnungen (wie es die *βρώματα* V. 9 sind) festhalten, sich damit selbst vom Genusse des Opfers Christi d. h. von den Segnungen desselben ausschliessen. Diese Auffassung aber verbietet zunächst der Zusammenhang. Gerade die Ausleger, welche V. 9 richtig von Opferspeisen fassen, zerstören diesen Zusammenhang, auf den sie sich berufen, indem das *φαγεῖν ἐκ τ. θυσιαστ.* in demselben doch nur das Essen der *βρώματα* V. 9 sein kann, nicht aber ein irgendwie geistlicher Genuss des Opfers Christi. Die aber, welche die *βρώματα* fälschlich von gesetzlichem oder übergesetzlichem Genuss reiner Speisen verstehen, können nicht erklären, warum der neutestamentliche „Heilsgenuss“ hier auf einmal als ein Essen vom Kreuzesaltar dargestellt wird. Sodann hat diese Auffassung dazu verführt, *οἱ τ. σκην. λατρ.*

von allen Gliedern des alttestamentlichen Bundesvolkes (Lün., Keil nach Bhm., Kuin. und Aelteren) oder gar von den gesetzlich gerichteten Christen (Calv., Beza, Carpz. u. Aeltere, vgl. noch Klg.) zu nehmen, was dem Wortlaut ganz zuwider ist; denn dass das *λατρεύειν* von jedem alttestamentlichen Frommen gesagt wird (9, 9. 10, 2), beweist doch nicht, dass dies auch von dem *λατρ. τ. σκηνῇ* gilt, die nun einmal nur die Priester betreten durften. Die richtige Beziehung aber auf diese passt zu jener Auffassung gar nicht, da nicht abzusehen ist, warum von den Priestern insbesondere hervorgehoben wird, dass sie am neutestamentlichen Heilsgenuss keinen Antheil haben, ja wie nur überhaupt von den *τῇ σκηνῇ λατρ.*, deren es damals garnicht mehr gab, dies gesagt werden kann. Endlich schliesst die Hinweisung auf die gesetzliche Ordnung, welche bei gewissen Opfern ein Essen der Opferspeise unmöglich machte, in V. 11 jede andere Auffassung des V. 10 schlechthin aus. Denn dass keiner, der noch auf dem Standpunkte des A. T.'s steht, an dem Genuss des Opfers Christi Antheil hat, kann unmöglich dadurch begründet werden, dass die Leiber gewisser Opferthiere verbrannt wurden, während doch Jesu Leib jedenfalls nicht verbrannt ist. Man hilft sich zwar gemeinhin damit, dass man allen Nachdruck auf das *ἔξω τῆς παρεμβολῆς* legt, sofern die, welche noch innerhalb des Lagers sind, d. h. noch mit den jüdischen Satzungen sich zu thun machen, dadurch das Recht verlieren, Antheil zu haben an dem Todesleibe des aus Israel Ausgestossenen. Allein dadurch wird die ganze Argumentation verschoben; denn sowenig durch die Verbrennung der Leiber der Opferthiere ausserhalb des Lagers Israel von dem Segen der Opfer, für welche jene angeordnet war, ausgeschlossen wurde, sowenig kann durch das Leiden Jesu *ἔξω τ. πύλης* (V. 12) an sich Israel von den Segnungen seines Opfertodes ausgeschlossen sein *).

*) Hfm. geht nach Aelteren (vgl. Beza, Schlicht., Beng., Mich., Storr u. A.) davon aus, dass V. 11 nicht bloss auf die Opfer des grossen Versöhnungstages gehe, sondern auch auf die Lev. 4, 12. 21 besprochenen, was schon wegen der offenbaren Anknüpfung an den Wortlaut von Lev. 16, 27 unmöglich ist, die sogar die Beziehung auf Lev. 6, 23 ausschliesst, und findet darin das Gemeinsame, dass die Priester in diesen Fällen keinen Dienstlohn für ihr Opfern erhalten. Er nimmt nach Schlicht., Heinr., Schulz *οἱ τῇ σκην. λατρ.* von den Christen überhaupt nach ihrem priesterlichen Charakter, den der Hebräerbrief nirgends hervorhebt und der unmöglich so bezeichnet werden konnte, und kommt zu dem Gedanken, dass die Christengemeinde keinen Anspruch auf einen Lohn habe, der sich dem Opferlohn des gesetzlichen Priesters vergleicht, was er später dahin erweitert, dass die Christen an dem Sühnopfer Christi nur die Versöhnung der Sünde und keine Aussicht auf irdischen Vortheil haben. Dieser erkünstelte, dem Zusammenhang völlig fernliegende Gedanke wird dann von Krtz.

V. 12 ff. Der Verf. knüpft nun an das absichtsvoll an den Schluss gestellte ἔξω τῆς παρεμβολῆς an, um von da zu der entscheidenden Aufforderung, die er an die Leser richten will, überzuleiten. — διὸ καὶ vgl. 11, 12. Weil für das Opfer des grossen Versöhnungstages solches angeordnet war, so musste es auch bei dem grossen messianischen Sühnopfer sein Gegenbild finden. Eben darum tritt vor der Vollendung des Hauptsatzes der Absichtssatz (ἵνα) dazwischen, welcher besagt, dass Jesus ein Opfer wie das des grossen Versöhnungstages bringen wollte, und welcher darum nicht zu dem blossen ἔπαθεν (de W.), sondern nur zu dem ganzen Hauptsatze gehören kann. Eben darum wird auch dies ἁγιασθῆναι d. h. nach 10, 10 die Weihe zur Gottangehörigkeit, welche die völlige Reinigung von der Schuldbefleckung durch sein Blut (διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος, vgl. 9, 12) voraussetzt, hier auf das Volk als solches bezogen (τὸν λαόν, vgl. 2, 17), wie es in seiner Gesammtheit am grossen Versöhnungstage entsündigt und zu der dem Bundesverhältniss entsprechenden Gottangehörigkeit befähigt wurde. Was nun nach der Schrift ἔξω τ. παρεμβ. geschehen soll, dessen Analogon kann sich freilich an Jesu nur verwirklichen, indem er ἔξω τῆς πύλης (Act. 16, 13) ἔπαθεν, da das Volk damals nicht mehr im Lager wohnte, sondern im heiligen Lande, an dessen Mittelpunkt Jerusalem aber sich das theokratische Leben derartig concentrirt, dass ein Hinausgeführtwerden zur Stadt (vgl. Marc. 15, 20) ebenso ein Ausstossen aus der theokratischen Gemeinschaft ist, wie das Verbrennen der Thierleiber (V. 11) und das Hinausführen der hinzurichtenden Verbrecher ausserhalb des Lagers (Lev. 24, 14, vgl. Deut. 17, 5). Allerdings fand nun nicht die Opferung der Thiere ausserhalb des Lagers statt, sondern die Verbrennung der Leiber nach der Opferung; ebendarum aber wird auch bei Christo nicht der Tod genannt, den er als Opfer für die Sünde des Volkes starb, sondern das Leiden (παθεῖν wie 9, 26), welches er von Gott verlassen (2, 9) in dem schmach- und qualvollen Tode des von der theokratischen Gemeinde ausgestossenen Missethätters schmecken musste *).

u. Hltzh. nothdürftig dadurch mit ihm in Verbindung gebracht, dass sie sich darum an die Gnade allein halten und nicht durch βρώματα oder irgend welche Aeusserlichkeiten das Herz festigen sollen, was natürlich ebenso eingetragen wird, da es mit der vorbildlichen Bedeutung jenes Ritus gar nichts zu thun hat.

*) Hier zeigt sich natürlich erst ganz die Unmöglichkeit der Hfm.'schen Erklärung von V. 10 f., da er den Gedanken herausbringt, das Leiden Christi ausserhalb des Thores zeige, dass man ausser dem

V. 13. *τοίνυν*) wie Luc. 20, 25. 1 Kor. 9, 26, selten voranstehend, doch schon bei den LXX (vgl. Jes. 3, 10). Gerade die seltenere Partikel ist gewählt, um nun mit feierlichem Nachdruck aus V. 12 die Aufforderung zu folgern, auf welche der ganze Brief hinauswill. Ist Jesus aus der theokratischen Gemeinschaft ausgeschlossen, so ziemt es denen, die ihm angehören, sich zu ihm bekennen wollen, zu ihm hinauszugehen (*ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτόν*) und damit ebenfalls die theokratische Gemeinschaft zu verlassen d. h. die Cultusgemeinschaft mit ihrem Volke, an der sie bisher festgehalten, aufzugeben und damit freilich auch auf die nationale Gemeinschaft, soweit sie durch jene bedingt war (was sich garnicht mit Hfm. ausschliessen lässt), zu verzichten. Das konnte natürlich nicht durch *ἔξω τῆς πύλης* bezeichnet werden, da ja die gottesdienstliche Gemeinschaft keineswegs an ein Wohnen in Jerusalem geknüpft war, sondern nur durch das aus V. 11 wieder aufgenommene *ἔξω τῆς παρεμβολῆς*. Darum geht auch *τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ* (vgl. 11, 26) *φέροντες* (vgl. 12, 20) auf die Schmach, die Jesu damit widerfuhr, dass er als ein Gotteslästerer ausserhalb des Thores hingerichtet ward. Denn ebenso werden sie, wenn sie sich von den alttestamentlichen Heiligthümern lossagen, als Ketzler und Abtrünnige geschmäht werden *). — V. 14. *οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε*

Gewinn, dadurch geheiligt zu sein, nicht auch den Vortheil habe, von dem Volke wohl gelitten zu sein, das ihn ausgestossen habe, und im ungestörten Genusse dessen zu bleiben, was ein Jude an der Zugehörigkeit zu seinem Volke hatte. In anderer Weise künsteln Krtz. u. Hltzh. Da durchaus nicht erhellt, was der Verf. dem Verbrennen der Leiber ausserhalb des Lagers für eine Bedeutung beigelegt hat, und der Gedanke des Verses auch ohne das vollständig klar ist, so sind alle Discussionen über die ursprüngliche Bedeutung dieses Ritus hier ganz ungehörig. Uebrigens bildet unser Vers keineswegs den Abschluss der vorigen Argumentation, die V. 10 f. vollkommen abgeschlossen ist, wie er ja auch mit dem dort besprochenen Essen garnichts mehr zu thun hat, sondern nimmt nur einen Zug daraus auf, der aber hier eine völlig neue Bedeutung gewinnt.

*) Also nicht darum handelt es sich, dass sie nicht mehr innerhalb des Judenthums das Heil suchen sollen (Lün.), da sie ja zu Christo hinauszugehen überhaupt nur Veranlassung haben, wenn sie sich zu ihm bekennen wollen, also in ihm das Heil suchen. Aber erkennen sollen sie, dass die nationale und cultische Gemeinschaft mit ihrem Volke, deren Pflege sie bisher für damit wohlvereinbar gehalten, in der gegenwärtigen Krisis, wo sie sichtlich eine schwere Versuchung für sie geworden war, entschlossen aufgeopfert werden müsse. Daher ist auch nicht davon die Rede, dass sie es sich gefallen lassen sollen, von den Juden aus ihren Städten vertrieben zu werden (Grot., Mich.), geschweige denn, dass man hier die Aufforderung finden dürfte, der Welt und ihren Lüsten zu entsagen (Patr., Erasm.) oder nur im

μένουσας πόλιν) begründet diese Aufforderung dadurch, dass wir hier auf Erden (ὧδε deiktisch, wie Matth. 14, 8. 24, 2) überhaupt nicht eine bleibende (μένουσ., wie 10, 34) Wohnstätte haben, also der Verlust der Güter, welche die Leser mit jenem Hinausgehen aufgeben, weil dieselben doch nur von kurzer Dauer sind, nicht sonderlich gross erscheint. Als eine πόλις ist diese Wohnstätte lediglich bezeichnet wegen des Gegensatzes: ἀλλὰ τὴν μέλλουσας sc. πόλιν ἐπιζητοῦμεν (vgl. 11, 14), womit offenbar das himmlische Jerusalem (12, 22, vgl. 11, 10) gemeint ist, auf das unser Verlangen gerichtet ist, nicht die neue Verfassung des Gottesreiches auf Erden (Hltzh.). Es ist also weder vom irdischen Jerusalem die Rede (Heinr., vgl. Krtz., Keil, Hltzh.), noch von der alttestamentlichen Religionsverfassung (Beng., Bhm., de W., Del., Riehm), geschweige von der Wandelbarkeit alles Irdischen überhaupt (nach Aelteren). Hfm. verbindet ὧδε μένουσας, um den Gedanken einzutragen, dass wir Christen nicht wie die Juden einen irdischen Mittelpunkt unserer gottesdienstlichen Gemeinschaft haben, obwohl derselbe offenbar das Vorige nicht begründen kann.

V. 15 f. δι' αὐτοῦ οὖν ἀναφέρωμεν θυσίαν) kann weder aus allem von V. 8 (Lün.), noch von V. 9 (de W.), noch von V. 10 an (Hfm.) Gesagten folgern, sondern nur aus der in V. 14 lediglich begründeten Aufforderung V. 13, zu deren Form schon dieser Satz vollkommen zurückkehrt (vgl. die 1. Pers. Plur. Conj. Praes.). Mit dem Verlassen der alttestamentlichen Cultusgemeinschaft verzichten ja die Christen vor Allem auf die fernere Vermittlung des levitischen Priesterthums. Nur in diesem Gegensatze will das so nachdrücklich betonte δι' αὐτοῦ verstanden sein, das also nicht bezeichnen kann, dass wir durch Christum zur Opferdarbringung befähigt sind (Calv., Thol., Lün., de W., Del., Krtz., Keil), sondern dass nur Er es ist, durch dessen Vermittlung unsere Opfer fortan vor Gott gebracht werden (Bl., Riehm, Hfm. nach Chrys., Calov u. A.). Das widerspricht durchaus nicht der Berechtigung des Christen, selbst zu Gott zu nahen (4, 16. 7, 19. 10, 22), da dieses Nahen zu Gott (vgl. 7, 25) mit all seinen Bethätigungen durch das ewige Priesterthum Christi vermittelt ist und bleibt. Freilich aber hat mit jenem Ausscheiden auch die bunte Mannigfaltigkeit der alttestamentlichen Opfer aufgehört; es giebt nur noch

Allgemeinen dem Herrn in Leiden und Tod zu folgen (Patr., Heinr., Kuin.). Eine Anspielung auf das Kreuztragen Christi (Joh. 19, 17) findet schwerlich statt (gegen Hfm.).

Ein Opfer, das wir darzubringen haben (*ἀναφέρ.* wie 7, 27), das ist das Lobopfer (*θυσία αἰνέσεως*, vgl. Lev. 7, 11 f.), welches nun aber beständig (*διὰ παντός*, vgl. 9, 6) d. h. tagtäglich Gotte (*τῷ θεῷ*) dargebracht werden muss, und das der Verf. mit seinem *τοῦτ' ἔστιν* (7, 5. 9, 11) nach Hos. 14, 3 (LXX, abweichend vom Grundtext) erklärt als eine Frucht der Lippen (*καρπὸν χειλέων*), indem er hinzufügt: *ὁμολογοῦντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*. Auch hier schwebt dem Verf. Psalm 54, 8 vor, wo der Preis des göttlichen Namens, von dem allein die Rede sein kann (gegen Sykes), als ein freiwilliges Dankopfer bezeichnet wird. — V. 16. *τῆς δὲ εὐποιᾶς καὶ κοινωνίας*) Obwohl aber dieses Opfer das einzige in strengem Sinne ist, so schliesst sich daran doch für die Leser noch die Mahnung, der Wohlthätigkeit (*εὐποιᾶ*, nur hier; doch vgl. *εὖ ποιεῖν* Marc. 14, 7) und der Gemeinschaftsbethätigung (*κοιν.*, wie Röm. 15, 26. 2 Kor. 9, 13) nicht zu vergessen (*μὴ ἐπιλανθάνεσθε*, vgl. V. 2), weil auch diese in gewissem Sinne als Opfer, die Gott dargebracht werden, bezeichnet werden können. — *τοιαύταις γὰρ θυσίαις*) geht auf das Lobopfer zusammen mit diesen Liebesopfern, nicht auf die letzteren allein (Bl., de W., Lün., Del., Krtz., Moll u. A.), da dann ein *καί* (auch) schwerlich fehlen würde. — *εἰραρесеῖται ὁ θεός*) Diese passivische Wendung des *εἰραρεσ.* *τινι* (11, 5 f.) ist der späteren Gracität eigenthümlich und bezeichnet, dass Gott dadurch mit Wohlgefallen erfüllt wird.

Es beginnt nun der briefliche Schluss, der aus den Schlussermahnungen (V. 17 ff.), der Doxologie (V. 20 f.) und einem Nachwort (V. 22—25) besteht.

13, 17—25. Der briefliche Schluss*). — Wie die grosse Hauftermahnung V. 7 mit einem Blick auf die bereits verstorbenen *ἡγούμενοι* begonnen hatte, so hebt auch dieser

*) V. 17. Lchm. hat nach A *ὑπερ τ. ψυχ. υμ.* nach *αποδωσόντες*. — V. 18 lies *πειθομεθα* st. *πεποιθαμεν* (Rept. nach K). — V. 21. Das in ND vg. fehlende *εργω* vor *αγαθω* haben Tisch., WH.txt. gestrichen, Lchm. ed. min. hat gar *εργω καὶ λογ. αγαθ.*, das nach 2 Thess. 2, 17 glossirt ist. Das durch NAC bezeugte *αὐτω* vor *ποιων* (Lchm.) hat WH. a. R., obwohl er für das Richtige das nur in 71 sich findende *αυτος* hält. Die Annahme, dass es durch Doppelschreibung einkam, ist ganz haltlos; viel eher konnte es nach *αυτον* unverständlich wegefallen. Lchm., Trg.txt. haben nach ACP Rept. *εν υμιν* st. *εν ημιν*; es ist aber dem *υμας* conformirt, wie dieses bei D in *ημας* nach *εν ημιν*. — V. 22. Lchm., WH. a. R. haben nach D *ανεχεσθαι* st. *-σθε*. — V. 23 fehlt in der Rept. das *ημων* nach *αδελφ.* (KP). — V. 25 hat Tisch. nach B das *αμην* gestrichen (vgl. WH.txt.).

Abschnitt an mit der Ermahnung, den gegenwärtigen Führern zu gehorchen (πειθεσθε, wie Röm. 2, 8. Gal. 5, 7, τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν). Diese waren also dem Verf. gleichgesinnte glaubensfeste Männer, die der Gemeinde in den Versuchungen der Gegenwart den rechten Weg weisen konnten. Dass dieselbe aber vielfach nicht willig war, sich von ihnen weisen zu lassen, zeigt nicht nur das ausdrücklich hinzugefügte καὶ ὑπείκετε (ἅπ. λεγ.): „und gebet ihnen nach“, sondern mehr noch der Begründungssatz. Dieser erinnert daran, dass gerade sie (αὐτοὶ γάρ) wachen (ἀγρυπνοῦσιν, vgl. Luc. 21, 36. Eph. 6, 18) für ihre Seelen (ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν), die also auch hier als Subject des ewigen Heiles gedacht sind (vgl. 6, 19. 10, 39) und darum, wenn nicht die Gemeindeglieder selbst oder Andere für sie darüber wachen, dass sie vor den Versuchungen bewahrt und auf dem rechten Wege erhalten werden, leicht dem Verderben verfallen können. Sie thun ihnen diesen Dienst aber nicht als solche, die sich selbst zu ihren Wächtern aufgeworfen haben, sondern als solche (ὥς, vgl. V. 3), die — und zwar natürlich Gott im letzten Gericht — dafür Rechenschaft geben werden (λόγον ἀποδώσοντες, vgl. Luc. 16, 2. Act. 19, 40), also dazu ausdrücklich verpflichtet sind. Es erhellt daraus, dass diesen Führern amtlich die Seelsorge in der Gemeinde oblag; wenn die Gemeinde aber daran erinnert werden muss, welchen Dienst sie ihr damit leisten und wie hoch sie dazu verpflichtet sind, so folgt schon daraus, dass man es in der Ungeneigtheit, ihnen zu folgen, vergessen zu haben schien. Eben darum soll auch ihre Folgsamkeit dazu dienen (ἵνα), den Vorstehern ihre amtliche Dienstleistung zu erleichtern und nicht zu erschweren; denn mit Freuden (μετὰ χαρᾶς, vgl. 10, 34) sollen sie dieselbe (τοῦτο ποιῶσιν, scil. τὸ ἀγρυπνεῖν und nicht das erst zukünftige λόγον ἀποδώσ., wie Mich., Heinr. u. Aeltere wollten) thun, und ohne, wie es doch bei Unfolgsamkeit geschehen müsste, über sie zu seufzen (καὶ μὴ στενάζοντες, vgl. Jac. 5, 9). — ἀλυσιτελὲς (ἅπ. λεγ.; doch vgl. λυσιτελεῖν Luc. 17, 2) γὰρ ὑμῖν τοῦτο) sc. τὸ στενάζειν. Natürlich ist es ihnen nicht nur unersprießlich, sofern dadurch der Einfluss der Führer erschwert (Bl.) und ihre Trägheit bestärkt wird (Calv., Grot.), sondern nach bekannter Litotes, weil sie es werden zu verantworten haben, wenn die Führer bei ihrer Rechenschaft darauf sich berufen müssen, dass die Gemeinde durch ihre Unfolgsamkeit ihre Pflichterfüllung ihnen erschwert hat.

V. 18. προσεύχεσθε περὶ ἡμῶν) wie 1 Thess. 5, 25. 2 Thess. 3, 1. Da der Verf. ausdrücklich von dem, was sie

ihren ἡγούμενοι thun sollen, zu dem übergeht, was sie ihm thun sollen, ist es ganz willkürlich anzunehmen, dass er sich mit jenen in dem Plural zusammenfasse (Carpz., Klg., Keil). Der gangbare Gebrauch dieses schriftstellerischen Plurals (2, 5, 5, 11. 6, 9. 11) verbietet schlechthin, dabei zugleich an Timotheus (Seb. Schmidt u. Aeltere), an andere Heidenboten (Del.) oder an seine Mitarbeiter zu denken, die als Mitvertreter des Briefinhalts gelten sollen (Hfm., Keil, Wörner, Hltzh.). Dazu kommt, dass die Begründung der Bitte etwas aussagt, was der Natur der Sache nach nur ein Einzelner von sich aussagen kann. — *πειθόμεθα γάρ*) bezeichnet im Unterschiede von dem *πέπεισμαι* (Röm. 15, 14), dass er sich in beständiger ernster Selbstprüfung davon überzeugt (vgl. Act. 26, 26), ein gutes Gewissen (Gegensatz von *συνείδ. πονηρά* 10, 22) zu haben (*ὅτι καλήν συνείδησιν ἔχομεν*). Dies kann er aber sagen, nicht als ob er nicht auch oft fehle, sondern weil er unter Allen (*ἐν πᾶσιν*) sich bestrebt (vgl. Joh. 7, 17), einen guten Wandel zu führen (*καλῶς θέλοντες ἀναστρέφασθαι*, vgl. 10, 33). Das dem *καλήν* entsprechende *καλῶς* (vgl. 1 Kor. 7, 37 f.) steht mit Nachdruck voran. Um dieses steten Strebens willen, für das ihm, wie er sich immer auf's Neue überzeugt, sein Gewissen Zeugniß giebt, glaubt der Verf. ihrer Fürbitte werth zu sein. Dass er das aber ausdrücklich hervorheben zu müssen meint, macht es allerdings sehr wahrscheinlich, dass unter den Lesern Zweifel an seinem *καλῶς ἀναστρέφασθαι* entstanden waren (gegen Keil). Wie das *ἐν πᾶσιν* andeutet, meinte man wohl namentlich, dass in der heidenchristlichen Umgebung, in der er sich lange bewegt hat, seine gesetzliche Frömmigkeit gelitten habe; und in der That zeigt unser Brief, dass er die Loslösung von der jüdischen Lebens- und Cultussitte, die er V. 13 verlangt, für seine Person bereits vollzogen haben muss, und das konnte allerdings den palästinensischen Christen, die noch dazu aufgefordert werden mussten, anstössig erscheinen *).

V. 19. *περισσοτέρως δὲ παρακαλῶ*) gehört schon der Wortstellung nach naturgemäss zusammen; und Angesichts

*) Es ist also das *ἐν πᾶσιν* mit Patr., Luth., Mich., Thol., Hfm., Hltzh. masculinisch zu nehmen, wie V. 4, und nicht, wie gewöhnlich geschieht, neutrisch, da die Situation für jene Fassung eine so naheliegende Beziehung ergiebt; nur heisst es natürlich nicht: nicht nur unter den Heiden, sondern auch bei euch (Chrys.), sondern umgekehrt: auch unter den Heiden, wie einst in eurer Mitte. Auch darf es nicht mit *ἔχομεν* verbunden werden (Oec., Theoph.). Hfm. nimmt das *ὅτι* causal, wie Beng., Bhm., Kuin. u. Aeltere bei der Receptalesart, muss

der in V. 18 angedeuteten Missstimmung der Leser gegen ihn kann der Verf. keineswegs voraussetzen, dass sie in um soviel reichlicherem Masse (vgl. 2, 1) für ihn beten werden, wenn ihre Fürbitte den Zweck hat, seine Rückkehr zu ihnen zu erlangen, wie die Verbindung des *περισσότερος* mit *τοῦτο ποιῆσαι* besagen würde (gegen Beng., Hfm., Hltzh. u. Aeltere, vgl. Del., Klg., die es gar ganz unhermeneutisch zu beiden ziehen wollen). Vielmehr ermahnt er (vgl. 3, 13. 10, 25) sie nur in um so reichlicherem Maasse, da er die specielle Absicht hat, dass er durch ihre Fürbitte schneller, als es ohne sie geschehen würde (*ἵνα τάχιον*, vgl. Joh. 13, 27. 1 Tim. 3, 14), ihnen wiedergegeben werde (*ἀποκατασταθῶ ὑμῖν*, vgl. Jerem. 16, 15). Daraus folgt keineswegs, dass der Verf. gefangen ist (Calov, Bisp., Ebr.), was sich mit V. 23 nicht verträgt, sondern nur, dass seine Rückkehr noch durch Umstände verhindert war, die nur Gottes Hand wenden konnte. Ebenso wenig folgt daraus, dass er aus der Gemeinde der Leser stammt (Körtl.), sondern nur, dass er sich früher in ihrer Mitte aufgehalten hat und sich darnach sehnt, wieder zu ihnen zu kommen. Von einem „Ausgleich mit der Gemeinde“ (Hltzh.) ist natürlich nicht die Rede. Der Uebergang aus dem schriftstellerischen Plural (V. 18) in den Sing. erklärt sich ausreichend dadurch, dass jener immer voraussetzt, dass, was der Einzelne sagt, auch Andere sagen könnten, während es sich hier um eine rein persönliche Angelegenheit handelt. Sobald man aber in jenem Plural ausdrücklich Andere mit eingeschlossen denkt, könnte hier allerdings ein betontes *ἐγώ* nicht fehlen (vgl. Lün.).

V. 20f. *ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης* vgl. 1 Thess. 5, 23 und häufig bei Paulus, steht schwerlich in demselben Sinne wie bei ihm, da nirgends sonst im Briefe *εἰρήνη* die Summe alles Heiles bezeichnet (gegen Hfm.), geschweige denn den Frieden der Versöhnung (Keil). Den Frieden untereinander, wie 12, 14, kann es nicht bezeichnen, da von Zwistigkeiten in der Gemeinde (Chrys., Bhm., Bisp., Grot., de W., Krtz.) der Brief nirgends gehandelt hat, und das aus V. 18 indirect erhellende

aber nun zu *πειθόμεθα* willkürlich ergänzen, er sei überzeugt, dass sie für ihn beten, und bringt den seltsamen Gedanken heraus, dass er sie darum bittet, weil er überzeugt sei, dass sie es thun. Ganz vergeblich krittelet er an der hergebrachten Auffassung, die nur ungenau wird, wenn man *πειθ.* übersetzt: wir vermeinen (Lün.), oder: wir überreden uns (Krtz.); aber dass man sich erst prüfen muss, um zu wissen, ob man ein gutes Gewissen hat, und so sich davon überzeugen, liegt doch auf der Hand.

Misstrauen gegen den Verf. involvirte keinen Streit, der beizulegen war (gegen Patr., Lün., vgl. Del.). Wie in dem *εἰρηνικός* (12, 11), handelt es sich um den Seelenfrieden (vgl. Joh. 14, 27), der aus dem Bewusstsein der Gottwohlgefälligkeit stammt und darum allein von dem Gott gewirkt werden kann, der das im Folgenden von ihm Angewünschte auszurichten vermag. Eben darum wird Gott charakterisirt durch das, was er gethan hat, um diesen Erfolg herbeizuführen: *ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν*. Die Auferweckung Jesu, die nur hier erwähnt wird und nach dem Wortlaut (Röm. 10, 7) keineswegs mit der Erhöhung zum Himmel verbunden gedacht ist (gegen Bl., de W., Bisp., Klg., Möller), kommt hier nicht als Besiegelung des Erlösungswerkes (Lün.) in Betracht, sondern als die Machtthat, durch die Gott vermocht hat, Jesum zu dem zu machen, was er uns sein muss, wenn durch ihn jene Gottwohlgefälligkeit in uns gewirkt werden soll. Daraus erklärt sich auch ausreichend, dass derselbe hier nicht als der Heilmittler, sondern nach altprophetischem Bilde (vgl. Ezech. 34, 22 f.) als der Hirte der Schafe (vgl. Joh. 10, 2) bezeichnet wird, da er im Folgenden als der in Betracht kommt, durch dessen Leitung und Führung es vermittelt wird, wenn in uns die Gottwohlgefälligkeit zu Stande kommt; denn eine Beziehung auf die garnicht als *ποιμένες* bezeichneten *ἡγούμενοι* V. 17 (Bl., Krtz.) liegt völlig fern. Wenn er aber als der grosse (vgl. 4, 14. 10, 21) Hirte bezeichnet wird, so geschieht das mit Anspielung auf Jesaj. 63, 11, wo es von Moses heisst, dass Gott den Hirten der Schafe aus dem Meere heraufgeführt hat (gegen Lün.). Eben weil diese Bezeichnung Christi reine Qualitätsbezeichnung ist, kann damit *ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου* verbunden werden, sofern er der grosse Hirte der Schafe nur ist auf Grund des Bundesblutes (10, 29). Durch dieses nämlich hat er das neue Bundesverhältniss der Gemeinde zu Gott vermittelt, in welchem dieselbe sein Volk (8, 10 nach Jerem. 31, 33) und er der ihm von Gott gesetzte Hirte geworden ist, und welches ein ewiges bleibt (vgl. Jerem. 32, 40. 50, 5) bleibt, weil es nicht mehr, wie der alte Bund (8, 13), aufgelöst werden kann*). Nun erst folgt die Personbezeichnung *τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν*, in welcher mit der bildlosen

*) Alle Versuche, diese Worte mit *ἀναγαγὼν* zu verknüpfen, führen zu wort- und sachwidrigen Deutungen. Weder kann *ἐν* gleich *σύν* sein, so dass Gott Jesum mit dem Blute eines ewigen Bundes ausgeführt hat, was man dann wohl so wandte, dass er den Bund dadurch zu einem ewigen gemacht hat (Calv., vgl. Oec., Theoph., Clar.), noch darauf gehen, dass Christus mittelst dieses Blutes in das Allerheiligste

Charakterisirung Jesu als unseres erhöhten Herrn (7, 14) aufgenommen wird, was in dem Bilde ausgesagt war. — V. 21. *καταρτίσαι ὑμᾶς*) ist natürlich Optativ und nicht Imperativ (Krtz.). Zu dem Verb., das besonders bei Paulus häufig (1 Kor. 1, 10. 2 Kor. 13, 11), vgl. noch 1 Petr. 5, 10. Der Verf. wünscht, Gott möge sie fertig machen in allem Guten (*ἐν παντὶ ἀγαθῷ*, vgl. Röm. 12, 9. 21) zur Erfüllung seines Willens (*εἰς τὸ ποιῆσαι τὸ θέλημα αὐτοῦ*), was natürlich in umfassenderem Sinne als 10, 36 gemeint ist. Der Dat. comm. *αὐτῷ* bezeichnet, dass es Gottes eigenes Interesse ist, in welchem die Erfüllung dieses Wunsches erwartet wird. Wie diese Erfüllung aber sich vollzieht, sagt der Participialsatz mit Berufung auf eine Erfahrung, in die der Verf. sich selbst einschliessen kann: indem er in uns wirkt (*ποιῶν ἐν ἡμῖν*) das vor seinem Angesicht Wohlgefällige. Zu *τὸ εὐάρεστον* vgl. Eph. 5, 10, doch auch das *εὐαρέστως* 12, 28, zu *ἐνώπιον αὐτοῦ* 4, 13. Auf die Beschaffung der Gottwohlgefälligkeit in uns geht der ganze Segenswunsch hinaus, weil sie allein uns den Frieden der Seele bringen kann. Diese Erläuterung wäre aber völlig überflüssig, wenn nicht damit *διὰ Ἰησ. Χρ.* verbunden werden sollte, das also weder zu *καταρτίσαι* (Bloomf.), noch zu *εὐάρεστον* (Grot., Mich., Storr u. A.), noch gar in den folgenden Relativsatz hineingehören kann (Hfm.). Entsprechend dem, was über die Art gesagt ist, wie Gott Jesum dazu befähigt hat, der Hirte und Herr seines Volkes zu werden, unter dessen Leitung und Regierung in uns das Gottwohlgefällige beschafft wird, tritt mit grossem Nachdruck das *διὰ Ἰησ. Χρ.* an den Schluss. Dann aber wird auch die Doxologie (*ὃ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* scil. *ἔστω, ἀμήν*, vgl. Phil. 4, 20) nicht auf Gott zu beziehen sein (Beng., Del., Klg., Wörner, vgl. Hfm.), sondern auf Christum, dem die ihm gebührende höchste Ehre in alle Ewigkeit zu Theil werden soll, welche die Hebräer ihm zu rauben im Be-

einging (Bl., Krtz., vgl. Bisp.), was das *ἀναγαγών* nicht besagt (s. o.). Weder kann es heissen: um des Blutes willen (Beng., vgl. Hfm., Keil, Hltzh., die dies durch die ganz fernliegende Beziehung auf Sach. 9, 11 erläutern, wozu selbst de W. neigt), noch: mittelst, vermöge desselben (Del., Klg.), da die Auferweckung gerade hier als That göttlicher Allmacht in Betracht kommt. Ganz verkehrt Wörner: Weil das Blut die Lebendigkeit des Leibes vermittelt, ist in ihm die leibliche Neubelebung Christi geschehen. Natürlich gehört es nicht zu *τὸν μέγαν* allein (Wolf, Heinr., vgl. Baumg.), sondern, wie nach Beza, Grot., Schulz, Bhm. viele Neuere (vgl. Ebr., Riehm, Moll) erkennen, zu der ganzen Bezeichnung Christi, nur dass man dies nicht durch Act. 20, 28 erläutern darf (gegen Lün.).

griff standen, wenn sie im Glauben an seine Messianität und in der Hoffnung auf seine herrliche Wiederkunft wankend wurden.

V. 22. παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς) Von dem, was er den Lesern wünscht, leitet der Verf. in einem Nachwort zu dem über, was er von ihnen verlangt. Er ermahnt sie (V. 19), und zwar mit der in unserem Briefe verhältnissmässig seltenen und darum um so gewinnenderen Anrede ἀδελφοί (vgl. 3, 1. 12. 10, 19), indem er nachdrücklich mit dem Imperativ neu anhebt: ἀνέχεσθε τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως. Es war also nicht ohne Weiteres gewiss, dass sie sich von ihm ein solches Wort der Mahnung, wie es der Brief (nicht ein einzelner Abschnitt desselben, gegen Grot., Calov u. A.) enthielt, gefallen liessen, es anzuhören bereit waren (ἀνέχ., wie Act. 18, 14. 2 Kor. 11, 1. 2 Tim. 4, 3). Wir sehen daraus noch deutlicher als aus V. 18, dass der Verf. bei der Gemeinde keineswegs vollen Vertrauens gewiss war, geschweige denn der Willigkeit, sich von ihm weisen zu lassen. Aber als ein Mahnwort will er den Brief betrachtet wissen, nicht als Lehrschreiben oder als Trostbrief (Vulg., Klg.). Fast wie eine Entschuldigung klingt die Art, wie er seine Ermahnung durch Verweisung auf die Kürze des Briefes begründet. Das καὶ γάρ hebt nur hervor, dass er der Kürze des Briefes (διὰ βραχέων, nur hier, vgl. 1 Petr. 5, 12) entsprechend williges Gehör erwarten könne (Hfm.), und reiht nicht etwa dies Motiv dem anderen an, dass es ihm Gewissenspflicht war zu schreiben (Lün.). Wenn es ihnen zu viel scheint, dass er schreibt, so hebt er mit feiner Wendung hervor, dass es doch nicht zu viel sei, was er schreibe, vielmehr im Verhältniss zu dem umfassenden Gegenstande, den er behandelt hat (vgl. 5, 11), nur Weniges, kurz Zusammengefasstes. Denn dass er gern mehr geschrieben hätte (Del.), oder über der Kürze schärfer geworden sei als er wollte (Krtz.), liegt ganz fern. Uebrigens zeigt das ἐπέστειλα ὑμῖν (Act. 15, 20. 21, 25), dass die Schrift von vornherein als Brief gedacht ist.

V. 23. γινώσκετε) ist ohne Frage, wie Gal. 3, 7, Imperativ, da die indicativische Fassung (Bl., de W. u. A.) eine zwecklose Bemerkung ergäbe. Sie sollen wissen, dass Timotheus, auf dessen enge Verbindung mit ihm und Seinesgleichen das τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν hinweist, frei gekommen ist (ἀπολελυμένον, vgl. Luc. 6, 37. 23, 17f.). Zu dem echt griechischen Part. statt des Inf. vgl. Luc. 8, 46. Act. 24, 10 und dazu Win. § 45, 4, b. Dies setzt voraus, dass die Leser von einer

Gefangenschaft des Timotheus wissen*); darum genügt jene kurze Mittheilung von seiner Befreiung vollkommen (gegen de W.), die ja nur die Absicht hat, zu erklären, dass er ihnen die Aussicht macht, mit ihm (*μεθ' οὗ*), wenn Timotheus schneller, als es für den Augenblick in Aussicht zu stehen scheint (*ἐὰν τάχιον*, vgl. V. 19), kommen sollte (*ἐρχηται*, nicht: zurückkommen, gegen Grot., Heinr.), sie wiederzusehen (*ὄψομαι ὑμᾶς*, vgl. Joh. 16, 22), wenn er kommt. Der Verf. disponirt also völlig frei über sein Kommen (vgl. zu V. 19); er hat die Absicht, demnächst abzureisen, und macht darum das Mitkommen des Timotheus davon abhängig, ob derselbe bis dahin eingetroffen sein wird.

V. 24 f. *ἀσπάσασθε πάντας τοὺς ἡγουμένους ὑμῶν*) Dass der Verf. besonders die Vorsteher grüssen lässt, deren gleicher Gesinnung mit ihm er nach V. 17 sicher war, begreift sich leicht; aber das *πάντας* erklärt sich am natürlichsten daraus, dass diejenigen, denen der Brief vom Ueberbringer behändigt, nicht etwa bloss zum Vorlesen überliefert wurde (Lün., Keil), selbst Vorsteher und voraussetzlich die ihm am nächsten stehenden waren, die aber alle ihre Kollegen und dann alle Gemeindeglieder (*καὶ πάντας τοὺς ἀγίους*, vgl. 6, 10) von ihm grüssen sollten. Denn dass alle Gemeindeglieder sich selbst im Namen des Apostels grüssen sollen (Hfm.), würde eben heissen *ἀσπάσασθε ἀλλήλους* (Röm. 16, 16. 1 Petr. 5, 14); und dass die zufällig anwesenden auswärtigen Brüder eingeschlossen werden sollen (Del.), müsste deutlicher angedeutet sein. Keinesfalls folgt aus dieser Form des Grusses, dass der Brief nur an einen Theil der Gemeinde überhaupt gerichtet ist (Krtz.). Vgl. Phil. 4, 21. 1 Thess. 5, 26. Es folgt, wie so oft bei Paulus, mit *ἀσπάζονται ὑμᾶς* (Röm. 16, 16. 21) noch eine Grussbestellung von den *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας*. Hieraus schlossen die patristischen Ausleger, dass der Verf. sich in Italien oder genauer in Rom (vgl. Theod., Primas.) befand; und dafür scheint zu sprechen, dass sich so am leichtesten erklärt, warum er gerade von italienischen Christen und nur von ihnen grüsst (vgl. Hfm.). Allein der natürlichste Ausdruck dafür wäre doch eben *οἱ ἐν τῇ Ἰταλίᾳ* (vgl. 1 Petr.

*) Von amtlicher Abordnung (Est., Jac. Capp., Carpz., Mich. u. Aeltere), wohl gar mit unserem Briefe (Theod.), wie Act. 13, 3. 15, 30, kann das Wort ohne ausdrücklichen oder im Context gegebenen Zusatz nicht stehen, und gegen die Fassung: haltet ihn in Ehren (Storr, Paulus), oder: ihr kennt den Bruder Tim. (Schulz) spricht schon das Fehlen des Art. vor dem Particip.

5, 13)*). Ebenso wenig freilich kann der Ausdruck bezeichnen, dass er von italienischen Christen grüsst, die (vielleicht durch die neronische Verfolgung aus ihrer Heimath vertrieben) sich zufällig an dem Aufenthaltsorte des Verf. ausserhalb Italiens befanden (Bl., de W., Lün., Krtz.). Das setzt die Hilfsannahme voraus, dass an diesem Orte sich noch keine Christengemeinde befand, da er sonst doch jedenfalls vorher von dieser grüssen würde, und erklärt nicht, wie die Leser wissen konnten, wer jene Italiener seien, die sich gerade damals bei dem Verf. aufhielten. Es wird also dabei bleiben, dass irgend ein Anzeichen für den Aufenthaltsort des Verf. in diesen Worten nicht liegt (vgl. Win.). Dagegen erklärt sich die Art, wie die Grüssenden sichtlich den Lesern bekannt sind, da sonst der Verf. sie irgendwie näher bezeichnen müsste, ausreichend nur, wenn es Gemeindeglieder waren, welche in Italien sich aufhielten und welche den Verf. dort gesprochen hatten, oder mit welchen er sich noch dort befand. Eben weil οἱ ἐν τ. Ἰταλίᾳ die italienischen Christen überhaupt bezeichnen würde, bezeichnet er durch οἱ ἀπὸ τ. Ἰταλ. die, welche nur von dorthier ihre Grüsse senden. — V. 25 wünscht der Verf. allen Lesern noch einmal das Geleit der göttlichen Huld (vgl. 4, 16. 13, 9): ἡ χάρις μετὰ πάντων ὑμῶν. Vgl. Tit. 3, 15.

*) Die sprachliche Möglichkeit dieser Auffassung sollte nicht geleugnet werden. Es bedarf dazu garnicht der Annahme einer attractionellen Verschlingung zweier Präpositionen (wie Luc. 11, 13. 16, 26; und dazu Win. § 66, 6), da das ἀπό einfach die Angehörigkeit bezeichnen kann (vgl. Thol., Del., Keil), wie, auch abgesehen von Stellen wie Act. 10, 38. Joh. 11, 1, die Stellen Act. 12, 1. 17, 13 (vgl. Pseudoign. ad Her. 8) zeigen, in die man doch nur künstlich die Reflexion auf die Entfernung von ihrem Aufenthaltsort einträgt, wie sie allerdings in Act. 10, 23. 21, 27 klar zu Tage liegt. Allein, da die Leser nicht wissen, an welchem Orte sich der Verf. befindet, so würde eben nicht bloss ihre Angehörigkeit angedeutet, sondern durch das locale ἐν motivirt sein, weshalb der Verf. gerade von ihnen als den an seinem Aufenthaltsort Befindlichen grüsst.



BS2775 .W38
Weiss, Bernhard, 1827-1918.
Kritisch exegetisches Handbuch über den

BS
2775
W38

Weiss, Bernhard, 1827-1918.

Kritisch exegetisches Handbuch über den
Brief an die Hebräer. Göttingen, Vandenhoeck
und Ruprecht, 1888.

369p. 23cm. (Kritisch-exegetischer Kommentar
über das Neue Testament, 13)

1. Bible. N.T. Hebrews--Commentaries.
Series.

CCSC/mm

